ESAME

DELLA

DOTTRINA DI KANT

PER

CARLO SARCHI

Da mihi intellectum et scrutabor legem tuam: et custodiam illam in toto corde meo.

Psalm. CXVIII, 34

MILANO

TIPOGRAFIA E LIBRERIA DI L. BORTOLOTTI E C.

Vie delle Asole e S. Sepolcro 3.

—

1873.



ESAME

DELLA

DOTTRINA DI KANT

ESAME

DELLA

DOTTRINA DI KANT

PER

CARLO SARCHI

Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam: et custodiam illam in toto corde meo.

Psalm. CXVIII, 34.

MILANO
TIPOGRAFIA E LIBRERIA DI L. BORTOLOTTI E C.
Vie delle Asole e S. Sepolcro 3.

1873.

PROEMIO

Sul finire del secolo XVIII, dopo i decantati lavori degli Enciclopedisti, e quando sovraneggiava quasi universalmente la filosofia del senso e della materia, innalzossi dal fondo della Germania un' aspra e gagliarda voce che rivocava a destini novelli le filosofiche discipline. Le dottrine materialistiche producevansi in quei tempi con forme non meno dogmatiche ed assolute, che i sistemi spirituali cui volevano supplantare. Kant, commosso dal carattere ugualmente perentorio ed esclusivo delle contrarie affermazioni, assunse l'inca-

rico di liberare le menti umane dalla tirannide dogmatica, col fondare la Filosofia sulla esatta Critica delle facoltà dell'umano intelletto. Era suo intento di mostrare in tal guisa determinatamente i limiti precisi cui non poteva oltrepassare il pensiero, senza inciampare in errori gravissimi.

Il grave e schietto sermone, le mire elevate, il metodo severo fecero molto autorevoli i suoi scritti, i quali furono generalmente riguardati come una gloriosa rivincita ottenuta dalla libertà filosofica e dalle spirituali dottrine sovra il dogmatismo superficiale, di cui era universalmente sentita la radicale incompetenza.

Scuole filosofiche di gran grido ebbero l'origine dal Kantismo, e da questo come da un ceppo comune si diramarono, mentre, d'altra parte, vennero perfino gli oppositori della nuova dottrina ad accettarne alcune proposizioni principalissime, e queste insinuatesi nel filosofico insegnamento, furono dalle pubbliche Cattedre quali verità incontrastabili professate.

Pertanto, al sentir nostro, i principii e le conseguenze della dottrina del Maestro di Königsberg non furono per anco sottoposte al crogiuolo di una scrupolosa disamina. Tra le cagioni che hanno impedito quella precisa e diligente critica, debbonsi in primo luogo annoverare la intricata e sottilissima dialettica, la quale sotto un manto di scientifica profondità copriva i ravvolgimenti di una argomentazione tutta nominale ed arbitraria.

L'oscurità del nostro nome, ed il sentimento della piena nostra independenza da qualsiasi setta filosofica partigiana valsero a tanto che non ci peritammo dal sobbarcarci all' ardua impresa della desiderata disquisizione.

È giunto l'autore di questi studii ad età assai avanzata, e perciò, scevro di ogni qualsivoglia forma dell'ambizione, obbedisce solamente all'impulso di un ardentissimo amore della Verità, nel raccomandare all' indulgenza degl' italiani filosofi queste umili pagine, di cui egli sente appieno l'insufficienza.

Il presente libricciuolo fu pubblicato a Parigi or sono due mesi, e ciò per soddisfare alle istanze di pochi amici, ma senza verun pensiero di diffondere questo lavoro in quel paese tanto travagliato, e troppo alieno al presente dal prestare orecchio ai filosofici discorsi. Ci danno migliore fiducia le restaurate condizioni della nostra Italia.

Milano, 15 dicembre 1872.

ESAME

DELLA

DOTTRINA DI KANT

CAPO I.

ESTETICA TRASCENDENTE

§ 1. — *Dello Spazio e del Tempo.*

Kant ha dato il nome di *Estetica trascendente* a quella parte della sua *Critica della Ragione pura*, ove, la nostra intuizione sensibile considerando, ha mostrato quali fossero le condizioni proprie dell'esercizio della facoltà intuitiva, vale a dire della percezione per la via dei sensi dei fenomeni offerti dal mondo esteriore. Non provengono quelle condizioni dagli oggetti percepiti; desse esistono *a priori* nella facoltà intuitiva, e le raccolte percezioni ne ricevono uno stabile ordinamento.

Lo *spazio* ed il *tempo* sono, secondo Kant, quelle condizioni *a priori*, e desse furono da lui nominate *forme della sensibilità.*

In fatto gli oggetti esteriori da noi percepiti occorrono al senso in un luogo preciso, il quale di necessità viene da noi collocato in uno *spazio* indefinito.

E parallelamente ogni interna modificazione della nostra sensibilità giunge alla coscienza in un modo successivo, ed in un qualsiasi istante di una durazione indefinita, di un *tempo* da noi concepito come il complesso di tutte le durazioni reali e possibili.

Lo *spazio* immenso, il *tempo* illimitato sono da noi pensati quali quantità divisibili ed analizzabili, i cui elementi possono essere accresciuti o diminuiti; lo *spazio* presentandosi alla mente come l'adunazione di una sterminata quantità di parti dell'estensione, ed il *tempo* come il successivo aggregamento d'istanti innumerevoli della durazione. Le nozioni di *spazio* e di *tempo* sono dunque da noi concepite quali *indefinite.*

Di tutt'altra maniera occorre al pensiero l'idea dell'*Infinito.* Mentrechè i concetti *indefiniti* si presentano come dependenti dalle condizioni particolari del nostro intelletto, l'idea dell'*Infinito* significa un oggetto esteriore, da sè sussistente, un'Unità individua e reale, che repugna a qualsiasi attribuzione di parti, e la mente è naturalmente condotta a contrapporla alle esistenze *finite* percepite dal senso, o determinate dal discorso.

L'idea dell'Infinito, supremo Obbietto della Ragione, trapassa i limiti della nostra potenza intellettiva; non possiamo esprimerla in verun modo per precisi ed adequati concetti, nè frapporre tra quell'*Entità sostanziale* infinita,

e le *esistenze* fenomenali, una connessione determinata e cogitabile. Non giungendo ad assumere in sè stessa l'idea dell'*infinito*, è l'uomo ridotto alla necessità di significarla per una espressione negativa, la quale dimostra solamente rappresentare quella idea un obbietto che differisce al tutto dalle percezioni sensibili, e n'è anzi il contrapposto. Tuttavia per quella denominazione negativa viene significata una realtà sostanziale positiva.

E parimente il concetto di una indeterminabile serie di tempi successivi, per quanto si prolungasse, non giungerebbe giammai ad esaurire l'idea assoluta dell'*Eternità*, quale si affaccia al pensiero colle sue note indelebili di *unità* e di *realtà*. Eccede sì fatta idea, come quella dell'*infinito*, i limiti del nostro intelletto, incapace di un concetto che ad essa corrisponda; e per poterla pensare, egli è pur d'uopo adoperare a suo riguardo un'appellazione negativa, contrapposta a qualsivoglia concetto di successiva durazione.

Vuolsi però osservare che mentre l'estensione sostanziale ed assoluta è significata pel vocabolo espressamente *negativo* d'*Infinito*, la durazione assoluta, *quæ nullo tempore metitur*, viene dichiarata per un termine di forma affermativa, quello di *Eternità;* ma nondimeno sono equipollenti quei vocaboli, ed offrono amendue un senso negativo.

Smarrisce e si conturba la mente qualora attentasi di considerare in sè stesse l'*Infinità* e l'*Eternità*. Volendo l'uomo fissare lo sguardo in quell'imperscrutabile abisso, ogni realtà fenomenale gli si presenta qual polvere evanescente, e rimane estatico ed istupidito il pensiero, quando si arrischia a penetrare nella sua essenza il *quid secre-*

tum, l'Incomprensibilità infinita, al qual cospetto si dileguano tutte le esistenze.

Le forme di *spazio* e di *tempo*, illimitato in quanto alla possibilità della loro estensione, ma capaci di divisione e di accrescimento, occorrono alla mente quali nozioni *intermedie* frapposte tra le figurazioni delle cose *finite* percepite dal senso, e le idee assolute d'*infinità* e di *eternità*, cui possiamo pensare ed accettare, ma non figurare e discorrere; quelle nozioni, forme inseparabili di ogni nostra intuizione sensibile, sono proporzionate al nostro intendimento, ed accessibili all'esercizio del nostro discorso, e perciò ci offrono la *deduzione* umana e comprensibile di quella imperscrutabile Infinità, a cui non possiamo raccostare le percezioni fenomenali senza vedere le percezioni, e la facoltà istessa che le intuisce, inabissarsi di presente nell'Oceano senza rive e senza fondo della Realtà assoluta.

Kant ebbe le nozioni di *spazio* e di *tempo* per forme necessarie della intuizione sensibile, ma per averne mostrato spontaneo ed independente l'esercizio, senza punto ricercarne l'originaria derivazione, non le connesse con verun causale principio, e le lasciò disgiunte da qualsiasi realtà obbiettiva, per la quale potessero corrispondere con un obbietto esteriore, che le promuovesse e determinasse. E qui, fino dalle prime mosse, incominciò a disviare la sua dottrina.

Ecco agli esordii della sua esposizione comparire il distintivo carattere del sistema filosofico da lui nominato *Dottrina critica*, e quello eziandio di ogni suo successivo sviluppo. Non riconobbe il nostro filosofo nessun fonte dell'umana cognizione all'infuori della intuizione sensibile,

e non potendo rinvenire in questa le *forme* che la governano, nè volendo rintracciarne l'origine in un ordine superiore alla sensibilità, non si peritò di considerarle come esistenti da sè, senza principio o senza sostegno.

Molti anni prima di Kant, aveva il sommo Leibnizio, definito lo Spazio: *l'ordine delle coesistenze*, ed il Tempo: *l'ordine delle successioni*, ed aggiungendo: « partecipare » lo *spazio* ed il *tempo* della natura delle verità eterne; » essere dessi un *ordine*, ma esserne fonte Iddio, per » essere egli il fonte di tutte le verità necessarie. »

Leibnizio provvedeva in tal guisa le nozioni di *spazio* e di *tempo* di un sostegno effettivo, proclamandole per verità eterne, e riportandole a Dio, siccome alla loro cagione efficiente; mentre Kant, all'incontro, posti in non cale gl'insegnamenti del suo precessore, tolse a quelle forme ogni carattere di realtà, e le distaccò da qualsivoglia principio originario, coll'averle per ispontanea produzione della facoltà intuitiva, ed attribuire con ciò ad esse un carattere subbiettivo ed ipotetico.

§ 2. — *Del Moto.*

Oltre allo *Spazio* ed al *Tempo* vi ha, a nostra sentenza, un'altra forma ordinativa dell'intuizione sensibile, la quale accompagna ogni nostra percezione, nè mai si disgiunge dall'esercizio del nostro intuito: è dessa quella del *Moto*.

Possiamo a ragione maravigliarci che Kant abbia annoverato il *moto* tra le semplici percezioni, considerandolo qual mero particolare ed accidentale fenomeno, mentre il *moto*, inerente a tutte le nostre percezioni, doveva essere ricono-

sciuto qual necessaria condizione di esse. Imperocchè le moli più ingenti, e le menome particelle dell'estensione, contenute nello *spazio*, nonchè le azioni e reazioni perpetue di esse, si presentano al nostro intuito come una serie indefinita di *movimenti*, incitati da una forza esteriore infinita. E forse a chi attentamente considerasse apparrebbe il *moto* qual forma veramente generica dell'intuizione, per ritrovarsi dessa egualmente nelle altre due forme, nello *spazio* e nel *tempo*, ed esserne la condizione impulsiva ed animatrice. È il *moto* l'espressione della vita universale; senza il moto vivificatore, lo spazio e gli oggetti in esso compresi si presenterebbero inerti e morti al pensiero, nè più corrisponderebbe il loro concetto alla realtà delle nostre percezioni.

Non può il *tempo* essere da noi pensato senza il *moto* che ne determina le successioni. E non è egli forse col ragguagliare i movimenti delle masse celesti, che giungiamo a misurare il *tempo*, ed a ottenere in esso le regolate ed uniformi divisioni? Il *tempo* è l'ordine delle successioni, perch'egli è la misura dei *movimenti*.

Se il *moto* non fosse considerato come una forma essenzialissima della sensibilità, i percepiti fenomeni si affaccerebbero al nostro intuito privi di ogni vitale elemento, mentre coll'aggiungervi il *moto*, l'analisi filosofica delle condizioni dell'intuizione viene a corrispondere colla realtà, quale è dall'uomo percepita. Oltre a ciò coll'aggiungere la nozione del moto, più non ci appaghiamo quando, con Leibnizio consentendo, riportiamo lo *spazio* ed il *tempo* a Dio, quale ordinatore supremo del nostro pensiero, e perpetua sorgente delle verità da noi assunte; ma il *moto*, manifestazione della Forza effettrice, ci conduce ad un

pensiero più ampio e più comprensivo, facendoci riconoscere Iddio qual creatore di tutte le *realtà*, siccome lo *spazio* ed il *tempo* ce lo manifestano qual rivelatore di tutte le *verità*.

Dimostrerebbero adunque i precedenti riflessi essere stati nell'*Etica trascendente* trasandati e negletti alcuni punti di grande rilievo. La nostra facoltà intuitiva appare in essa investita della potenza di produrre per propria energia, in un modo indipendente da ogni elemento causale, le condizioni necessarie del suo esercizio; quindi riescono meramente subbiettive le forme di quell'intuizione, la quale porge all'intelletto la *materia* di ogni sua cognizione, e le nostre operazioni intellettive ricevono al loro punto originario un carattere dubbioso ed ipotetico, che si ritrova in tutte le susseguenti dimostrazioni ideologiche del nostro filosofo. .

E, ciò ch'è di non minore importanza, le *forme* della sensibilità rimangono incomplete e monche per l'esclusione del *moto*, senza la qual forma più non corrisponde l'analisi delle condizioni della sensibilità colla effettiva realtà della nostra intuizione.

Riuscirebbe oltre a ciò, a nostro credere, al tutto disforme l'esposizione dell'*Estetica trascendente*, se le condizioni necessarie della intuizione non si riportassero alla loro Causa effettrice, e se non si avessero qual *deduzione* intelligibile delle idee assolute d'*infinità*, di *eternità* e di *forza*, le quali sono inaccessibili alla potenza dell'umano discorso.

—

CAPO II.

LOGICA TRASCENDENTE

—

§ 1. — *Dei concetti.*

Abbiamo veduto in qual modo sieno esposte nell'*Estetica trascendente* di Kant le *forme*, le condizioni *a priori*, che determinano l'esercizio della nostra sensibilità, della facoltà per cui riceviamo le impressioni esteriori. Con ciò si dimostra in modo preciso come differiscano la *forma* intuitiva e la *materia* intuita.

Passando dalla considerazione delle intuizioni del senso a quella dei concetti dell'intelletto che le rappresentano, ritroviamo in questi un'analoga divisione, rinvenendovi parimente, da un lato, un obbietto esteriore ricevuto passivamente dalla potenza intellettiva, dall'altro, un'azione propria ed attiva, la quale si esercita sovra là sottoposta materia, e la trasforma. Le condizioni proprie dell'esercizio attivo dell'intelletto, ad esso inerenti, debbono essere tenute come sussistenti *a parte priori*, e considerarsi in un modo al tutto diverso ed independente dalla *materia*, offertaci *a posteriori*, sovra la quale viene ad esercitarsi l'azione propria dell'intelletto.

La cognizione delle condizioni *a priori* dell'esercizio dell'intelletto ebbe da Kant il nome di *trascendente*, rimanendo la denominazione di *empirica* a quella che si riferisce ai concetti considerati in sè stessi, lasciata in disparte l'azione propria delle funzioni dell'intelletto.

Dimostrate nell'*estetica trascendente* le forme *a priori* che dirigono l'esercizio della sensibilità, Kant ha stabilito ugualmente nella *Logica trascendente* le condizioni *a priori*, le forme ordinative dell'intelletto, rispetto agli oggetti del di lui esercizio.

Abbiamo veduto nel Capo precedente, procedere le forme ordinative della percezione, sotto tre nomi diversi, da una medesima ed unica facoltà, la quale simultaneamente le produce. Laonde la distinzione fatta a loro riguardo dal discorso, ed i termini diversi con cui vengono significate, non c'impediscono di riconoscerne l'originaria unità, e la corrispondenza necessaria che ne consegue.

Ritrovasi del pari la medesima unità nelle facoltà intellettive, e nelle varie funzioni del loro esercizio. Per una operazione tutta artificiale, ed all'oggetto di provvedere ai bisogni del nostro intelletto, veniamo a distinguerle ed appartarle, ma egli è d'uopo avvertire che quelle divisioni si riferiscono ad una potenza medesima, i cui sviluppi sono concordi e simultanei.

Nulla tolgono le nostre distinzioni all'intrinseca unità della mente, ed al simultaneo concorso delle varie funzioni di essa, quando somministrano alla intellezione i varii strumenti dei cognitivi acquisti. Laonde la *sensazione* ricevuta passivamente pei sensi esteriori; l'*avvertenza* (*aperception* di Leibnizio) prodotta da un movimento attivo dell'intelletto; la *distribuzione* introdotta dal discorso, e

la *estimazione* consecutiva determinata dal giudizio, sono tutte operazioni concordi o quasi simultanee di una mente medesima, la quale rimane identica in mezzo alla diversità delle ricevute denominazioni, e delle funzioni da essa esercitate.

Se la limitaziono delle nostre forze mentali ci obbliga ad istudiare ad una ad una cotali funzioni, ed a considerarle separatamente, però n'è simultaneo l'esercizio, ed i loro effetti giungono alla volta ad eccitare i sensi, ed a promuovere la cognizione. Quindi riesce incompleto lo studio delle nostre facoltà, quando sone isolatamente osservate, e l'uomo viene condotto di necessità a falsi giudizi, allorchè non avvisando accuratamente le condizioni proprie del suo discorso, gli sfugge essere fittizia cotale separazione delle varie funzioni di una indivisibile Unità, la quale sente, percepisce, avverte, si rappresenta, assume, concepisce e giudica, ed è il punto donde si muove e la meta ove si addirizza quello sforzo mentale uno e moltiplice.

Le facoltà mentali si porgono in quel concorso un vicendevole ajuto, prestandosi tutte all'opera di ciascheduna; perciò riesce falsato lo studio della Psicologia, quando le diverse funzioni dell'intelletto, nel loro esercizio, vengono considerate in modo separato ed independente, nè si tiene conto della forza vitale che tutte le informa, e provvede tostanamente alle deficienze di cadauna di esse.

Non avendo il nostro filosofo avvertita la comunità delle diverse funzioni dell'intelletto, passò a descriverle come se soggiacessero a leggi al tutto differenti, o che non derivassero da un medesimo centro reale e vivente. E quando ebbe a mostrare in una qualsiasi maniera la connessione delle nostre facoltà, in luogo di ricercarne il legame nella

naturale o mutua dipendenza delle funzioni intellettive, o nell'azione del principio unico che trasfonde in esse di continuo le effusioni di una vita comune, egli l'ha rintracciata (come avremo a darne frequenti prove) per logiche combinazioni, ed astrattivi concetti, di cui sono meramente nominali le reciproche attinenze. Il metodo usato dal nostro autore gli fa trasmutare la realtà delle cose nei concetti che ne rammentano solamente il nome, dal qual metodo provengono le sottilissime discussioni, tanto prolissamente continuate, per le quali egli procurò di collegare logicamente quei concetti nominali, appoggiando le proposte sentenze a ragionamenti la cui oscurità nasconde a mala pena l'intrinseca insussistenza.

L'azione esercitata sul senso dagli esteriori fenomeni, produce nell'animo una duplice modificazione, donde derivano due impulsi al tutto dissimiglianti. Opera l'uno di essi sovra l'organismo fisico, eccitando i sensi grati o molesti, e promuovendo l'attività volitiva preposta alla conservazione organica, coll'ufficio di procurare quanto giova ad assicurare quella conservazione, e di ributtare quanto le può essere nocivo. Rivolgesi l'altro impulso all'intelletto, ed introduce in esso gli elementi cognitivi, che destano l'attività mentale, e provocano la serie dei razionali esercizii.

Diramatasi in tal guisa la percezione originalmente unica, il pensiero ne distingue e ne separa amendue gli effetti. Pertanto è artificiale cotal divisione, ed in fatto le operazioni dell'intelletto illuminano le deliberazioni della volontà, la quale sente anch'essa di rimbalzo gl'impulsi intellettivi, perchè è concorde l'azione dell'animo, ed è simultanea l'espansione delle di lui forze.

Ci obbliga la limitazione del nostro intelletto ad istudiare partitamente l'azione di quelle forze e di quelle funzioni; ma non dobbiamo porre in obblio che questa operazione di analisi e di dissezione ha per oggetto una vivente ed indivisibile unità, di cui concordano le moltiplici manifestazioni.

Nelle psicologiche dimostrazioni vengono il più delle volte trascurate la mutua dependenza, e la corrispondenza naturale delle mentali facoltà; quindi le condizioni del loro esercizio sono considerate sotto un aspetto meccanico, e le rispettive attinenze delle varie funzioni dell'intelletto sono proposte in un modo puramente logico ed esteriore, rimanendo rappresentate quelle funzioni quali semplici ed isolati concetti, che le ricordano nominalmente, e lasciano in disparte le condizioni della vita reale della mente, nonche la reciproca influenza delle forze del mentale organismo.

E perciò chi considera l'esercizio dell'intelletto quale affatto indipendente dalle forze affettive e volitive dell'animo, è condotto a concepirne le operazioni come un complesso di fenomeni che si producessero fuori della coscienza. Da ciò provennero le insuperabili difficoltà incontrate da Kant, quando volle dimostrare come riducansi ad unità sintetica i diversi elementi della nostra cognizione, e principalmente come giungano ad essere assunti dalla Unità della coscienza, vale a dire dall'*Io* pensante, sensibile e responsabile. Immensi furono gli sforzi da lui a tal uopo adoperati, ma non valse il sussidio della più astrusa e ricercata dialettica a fargli svolgere un problema, sciolto ad ogn'istante da ogni idiota con tutta facilità ed evidenza, siccome lo dimostrano tutte le umane operazioni.

§ 2. — *Dei principii intellettivi fondamento della cognizione.*

Prima d'intraprendere un qualsiasi studio delle funzioni dell'intelletto, e delle leggi del loro esercizio, egli è mestieri riconoscere che il nostro intendimento è sottoposto a condizioni generali, all'azione di stabili principii che sorpassano l'intuizione sensibile, e senza i quali non raccoglierebbe il nostro pensiero se non fugaci apparenze, dispogliate di ogni razionale significanza.

Ad ottenere nozioni intelligibili, debbono in prima le operazioni dell'intelletto, com'eziandio le cognizioni che ne risultano, pienamente concordare producendo un complesso le cui parti non vengano in alcun modo a contraddirsi; questo bisogno della mente è significato col nome di *principio di non contraddizione*, e presuppone l'unità dell'intelletto, fatta manifesta per l'accordo delle sue operazioni. Adunque prima di riconoscere e di distinguere le funzioni dell'intelletto, fa d'uopo tenere per fermo ch'è *uno* quell'intelletto, e che ne sono *concordevoli* le operazioni.

Parimente rimarrebbe la cognizione senz'alcuna base, nè altra cosa ci porgerebbe se non mere illusioni, se l'uomo non avesse l'incrollabile sentimento della *veracità* delle sue percezioni, cioè della effettiva loro corrispondenza coi fenomeni esterni che le determinano; ed alla realtà di questa corrispondenza appoggiasi tutta la sua vita intellettiva.

Ella è cosa evidentissima non essere dalla intuizione sensibile somministrate le nozioni fondamentali dell'*unità* dell'umano intelletto, della *concordanza* delle sue operazioni, e della *corrispondenza* delle percezioni con una realtà

esteriore. Nè possiamo supporre altresì che l'intelletto produca quelle nozioni per una sua forza intrinseca, indipendente da un'azione causale, e ci fondiamo sull'universale consenso del genere umano nell'attribuirle ad una Causa suprema ed assoluta, fonte della vita universale, alla Verità Eterna che illumina la nostra mente, e di cui abbiamo una intuizione proporzionata ai limiti delle nostre facoltà.

Laonde innanzi che studiare le leggi dell'intelletto, e per dimostrare la possibilità del loro esercizio, ci è forza di riconoscere gli anzidetti principii fondamentali: 1°) la unità dell'intelletto; 2°) la concordanza delle sue operazioni; 3°) la veracità delle nostre percezioni, cioè la loro reale ed effettiva corrispondenza coll'ordine della natura.

Siffatti principii, necessaria condizione di ogni razionale esercizio, sono attestati ad evidenza per tutte le manifestazioni della nostra attività mentale, tanto nel pensiero e nella favella, quanto in ogni pratica operazione. Tutto conferma l'unità della coscienza e del pensiero, perchè le sensazioni, i concetti, le volizioni e le operazioni sono dall'uomo incessantemente attribuite ad un *Io* individuo, ove pervengono, e donde si dipartono. Rigetta l'uomo qualsiasi contraddizione, come cosa opposta alle proprie ed essenziali condizioni dell'esercizio dell'intelletto, nè muove altresì alcun dubbio intorno alla veracità delle sue percezioni, ed alla conformità di esse cogli oggetti percepiti. Adunque (tranne alcuni solinghi pensatori, le cui pratiche operazioni sempre discordano dalla stravaganza delle loro negazioni speculative) tutti consentiamo nel riferire ad una Unità personale ed individua i pensieri, gli affetti, i voleri e le operazioni, nonchè nel tenere per cosa certa che le percezioni rispondano alla realtà obbiettiva, e che non

siamo il ludibrio di un genio malvagio e menzognero, apportatore d'illusioni e di sogni, sentendoci al contrario soccorsi incessantemente da una luce divina che ci rischiara e ci conduce.

§ 3. — *Della realtà della intuizione intelligibile.*

L'uomo possiede inoltre alcune nozioni fondamentali, senza di cui non reggerebbe la cognizione, e che di gran lunga trapassando le percezioni del senso, ci dimostrano gli effetti di una intuizione superiore. Di tal natura è l'idea di *sostanza*, la quale ci conduce ad allogare le percezioni fenomenali in unità *sostanziali* individue non rappresentabili per figura, non determinabili per concetto, ma di cui è per noi indubitata la realtà, perchè collegano e sostengono le percezioni che ad esse si riferiscono, porgendo loro quel saldo appoggio, senza il quale non potrebbero offrire all'intelletto un subbietto pensabile e fisso.

Il principio di *causalità,* pel quale tutti gli oggetti del pensiero ci si presentano congiunti in una continuata serie di *effetti* e di *cause,* è anch'egli una di quelle nozioni di ordine superiore, che non si possono dedurre dalla percezione sensibile. Esprime quel principio l'invincibil bisogno della mente umana di congiungere, per una esatta subordinazione, tutti gli oggetti della sua cognizione, in tal guisa che le appariscano quali altrettanti anelli di una catena infinita, la quale unisce tutte le cose ad una Causa originaria e suprema.

Locke, arguto e giudizioso pensatore, la cui perfetta sincerità ebbe più volte a contrastare colle deduzioni delle

suo insufficienti teorie, si trovò fortemente impacciato dall'idea di *sostanza,* che tanto di frequente gli sovveniva nei raziocinii e nella favella, e che repugnava tuttavia al suo sistema ideologico. Laonde non venne da lui accettata l'idea di *sostanza* che in un senso nominale, e *come qualche cosa di cui non poteva rendersi ragione.*

In quanto alla *causalità,* ella è cosa assai nota avere l'ingegnosissimo David Hume negato ogni possibilità di stabilire validamente la connessione o la subordinazione dei fenomeni, e perciò aver egli attribuito all'*abitudine* l'operazione intellettiva, per la quale l'uomo subordina le sue percezioni ad un collegamento *di effetti e di cause.*

Avremo di poi ad esaminare quale propria ed effettiva significanza fosse data da Kant alle idee di *sostanza* e di *causalità,* e procureremo di mostrare l'incompetenza della di lui dottrina inverso di quegl'importanti principii. Ma prima d'incominciare l'esame del modo onde fu trattato dal nostro filosofo lo studio delle funzioni dell'intelletto e dei loro vicendovoli rispetti, non sarà forse disutile d'insistere sovra il carattere fondamentale delle idee sovraccennate, le quali provengono da un'intuizione *intelligibile,* tanto diversa dall'intuizione sensibile da cui derivano le percezioni materiali.

Le idee d'*Infinità,* di *Eternità* e di *Forza,* di cui abbiamo la *deduzione* comprensibile nei concetti formali di *spazio,* di *tempo* e di *moto,* i quali coordinano le percezioni sensibili; la conscienza di un *Io* e della sua individua Unità; i principii della *concordanza* necessaria dei varii elementi della cognizione, della *conformità* delle percezioni collo realtà del mondo esteriore; l'idea della *sostanza,* sostegno delle diverse qualità percepite dal senso; quella

della *causalità*, per cui tutti gli oggetti della cognizione sono da noi avuti come insiememente congiunti; tutte queste idee superiori, che assicurano con saldi fondamenti l'esercizio della mente, non solamente differiscono dalle percezioni sensibili, ma si offrono al pensiero con note che le contraddicono, perchè hanno un carattere di fissità e di universalità, che al tutto contrasta colla mobilità e la particolarità propria delle cose dateci dalla intuizione materiale. L'intuizione superiore ci disvela in tal forma un ordine di Realtà, cui possiamo *pensare*, ma non *figurare* con imagini sensibili, nè *determinare* con discorsivi concetti. Cotali nozioni di oggetti indeterminabili ed invisibili sono pertanto gli elementi regolativi di ogni esercizio dell'attività umana, tanto speculativa quanto operativa.

La favella, ove ritrovasi ad ogni momento l'espressione di principii superiori al senso, i pensieri, che si mostrano sottoposti a leggi necessarie, le operazioni, le quali nella mobile ed indefinita loro varietà sono determinate da norme imperative ed assolute, tutto ci dimostra la simultanea presenza nell'animo umano degli elementi di una doppia intuizione, l'una percepita dal senso, l'altra appresa dalla Ragione, nonchè la preminenza degli oggetti intelligibili sopra quelli che possiamo toccar con mano, o figurarci colla fantasia.

Era mestieri ricordare quei principii, mostrandone l'origine, la natura e l'eccellenza, avanti di condurci ad esporre il modo con cui vennero intese da Kant le funzioni dell'intelletto, e le leggi che ne governano l'esercizio.

—

CAPO III.

DELLE CATEGORIE DELL'INTELLETTO

§ 1. — *Dei principii della distribuzione categorica.*

I concetti dell'intelletto si offrono alla nostra considerazione, nella moltiplice loro varietà, con caratteri permanenti ed attendibili, che permettono d'introdurre in essi una regolata classificazione. Quei caratteri dimostrano per la loro stabilità esercitarsi le funzioni dell'intelletto in forza di leggi stabili e necessarie, le quali possono essere rintracciate e determinate per l'osservazione e la classificazione dei concetti, che ne portano la significativa impronta.

Kant, seguitando Aristotele, ha dato il nome di *categorie* agli elementi che regolano i nostri concetti.

La classificazione delle categorie, e la determinazione della loro origine e della loro importanza, formano una parte essenziale della dottrina del nostro filosofo. Alla significanza da lui attribuita alle categorie si appoggia principalmente il sistema da lui proposto per ottenere lo

scioglimento dei problemi, cui si propone lo spirito umano, quando imprende di spiegare e giustificare le proprie operazioni.

Le forme categoriche non furono considerate da Kant come provenienti dalle proprie funzioni dell'intelletto, e quale effettiva espressione delle leggi che determinano l'esercizio della mentale attività. Imprendendo di coordinarle e di assegnarne la rispettiva importanza, egli tralasciò al tutto di considerare le condizioni della facoltà mentale, e l'azione delle intrinseche sue funzioni, e si volse a raccogliere i concetti medesimi, e ad introdurre in essi arbitrariamente una distribuzione esteriore, la quale non si fondava sulle intime e naturali attinenze dei concetti, ma procedeva dal logico prospetto, al quale gli era piaciuto di collocarsi.

Perciò intendesi di leggieri che Kant avendo considerate le categorie quali divisioni introdotte per una classificazione artificiale più o meno ingegnosa dei concetti, abbia potuto attribuirle *alla spontaneità del nostro intelletto,* lasciando in dubbio, per l'ambiguità dei termini, se quella *spontaneità* si avesse a riferire all'intelletto inteso quale *subbietto pensante*, autore della proposta classificazione, ovvero quale *obbietto pensato*, porgitore dei reali elementi della ricercata distribuzione. Ma in qualsiasi maniera vogliasi intendere quella *spontaneità dell'intelletto*, una siffatta espressione non offre un senso accettabile, perchè incontrasi in ambe le significanze un insuperabile inciampo, avendosi, da una banda, il pensiero autore di artificiale ed arbitraria distribuzione, e dall'altra, un intelletto mosso per propria virtù, senza alcuna dependenza da un principio causale efficiente. Ma se rimane dubbiosa

la significanza del termine usato dal nostro autore, il processo della presente discussione mostrerà chiaramente aver egli avuto le categorie qual prodotto di una mera distribuzione logica, in ciò allontanandosi al tutto dal proposto veramente scientifico del grande Stagirita.

Raffrontando le nostre intuizioni originarie quali sono ricevute dal senso, coi concetti che ne derivano, riconosciamo avere l'intelletto operato in esse una compiuta trasformazione, per la quale le percezioni mobili e confuse del senso, fattesi intelligibili, possono nel novello loro stato essere assunte dal pensiero, ed esercitare il giudizio. Variano però le condizioni di tale trasformazione giusta la natura delle intuizioni che ne sono l'originaria materia, e secondo la provenienza di esse, quando materiale, quando spirituale. Ed una distinzione di tal fatta porgerebbe, a nostra sentenza, una direzione di molta utilità per rintracciare, con sicuro andamento, nei concetti medesimi le leggi regolative di cui ci offrono la manifesta espressione, e fondare sovr'esse una classificazione scientifica delle categorie.

§ 2. — *Del carattere della classificazione Kantiana delle categorie.*

Kant ha distribuito in quattro classi le categorie: in quelle di Quantità, Qualità, Relazione e Modalità.

Egli vuole non essere arbitraria una tale classificazione, e derivare dessa sistematicamente da un fonte comune, *dalla facoltà di pensare e di giudicare.*

Ma ha egli inteso questa *facoltà di giudicare e di pensare* in un senso obbiettivo, applicandola alle interne

e proprie condizioni della mente, qual somministratrice, per manifestazioni effettive ed osservabili, di dati precisi, dai quali si potessero ricavare quelle categorie, oppure l'ha egli considerata subbiettivamente nel suo proprio esercizio indipendente ed attivo, imponendo di sua autorità ai contemplati oggetti determinazioni artificiali ed arbitrarie? La dubbia significanza, cui abbiamo dianzi accennata, ritrovasi qui di bel nuovo nel doppio senso nel quale può essere ricevuta quella *facoltà di pensare e di giudicare*, in un rispetto *obbiettivo*, o *subbiettivo*. Venne forse prescelta da Kant l'ambigua espressione al fine di dare alla sua proposta un carattere apparente di scientifica precisione, ma dessa corrispondeva anche, per avventura, allo stato del di lui pensiero. Dagli sviluppi successivi della sua dottrina riesce però manifesto essere stata da lui intesa l'anzidetta facoltà in un'accezione subbiettiva, e di tal maniera la distribuzione categorica venne determinata secondo la convenienza logica del pensiero, senza alcun riguardo alle proprie e vitali condizioni del mentale organismo. Laonde i concetti categorici non essendo stati ricevuti da Kant come l'effettiva rappresentazione delle funzioni dell'intelletto, non hanno nemmeno una virtù subbiettiva, che corrisponda colle nostre facoltà in sè stesse considerate, senza verun appoggio di esteriore realtà. Non può essere ad esse assegnata che una significanza concettiva, e le abbiamo a risguardare come il semplice risultamento di una partizione logica.

La classificazione introdotta da Kant, al sentir nostro, con tanta arbitrarietà, lo condusse altresì a determinare

alcune particolari attribuzioni, le quali non ci sembrano punto accettabili.

Egli pose alla rinfusa, e con uguale importanza, nella classe di *Relazione* le categorie di *sostanza* e di *accidente*, come eziandio quelle di *causalità* e di *dependenza*, senza mostrare tra di esse una qualsiasi subordinazione; ciò che conferma essere stati da lui proposti i concetti categorici in un senso logico, rispetto al quale le determinazioni contrarie hanno un'importanza uguale, perchè offrono entrambe, nella loro opposizione, lo sviluppo di una nozione medesima. Nè è cosa facile il rendersi ragione del modo col quale Kant sia stato condotto a porre la categoria di *Realtà* nella classe di *Qualità*. Una classificazione stabilita senza alcun riguardo all'importanza propria delle idee, non poteva se non confondere le attinenze rispettive dei concetti, od introdurre una confusione inestricabile. Possiamo ugualmente maravigliarci di ritrovare collocate indistintamente le nozioni fondamentali di *sostanza*, di *realtà* e di *causalità*, senza che ne sia denotata in verun modo la particolare autorità. E le gravissime conseguenze di una tal confusione si sono estese all'intiero sviluppo della dottrina critica.

Repugna la ragione a considerare come di uguale valore i concetti ch'esprimono un'azione causale, necessaria ed efficiente, o quelli che significano effetti contingenti e passivi. La mente reputa quali *accidenti*, quali cose dipendenti e contingenti, i fenomeni percepiti dal senso, mentre concepisce le idee di *causa* e di *sostanza* quali nozioni di un tutt'altro ordine, perchè corrispondono con quei principii a cui subordiniamo le percezioni sensibili, le quali ci offrono effetti contingenti, e qualità accidentali.

La nozione di *realtà* è stata allogata da Kant nella classe di *qualità*, sull'istessa linea e senza maggiore riguardo di quella di *negazione*, e di *limitazione* (con ciò dimostrando essere state quelle tre nozioni considerate quali determinazioni diverse, ma di egual valore, di un medesimo assunto logico). Pertanto la nozione di *realtà* involve il concetto supremo di *essenza*; ed è invero cosa stranissima il vedere la *Realtà essenziale*, *ἡ οὐσία*, ridotta al grado di logica denominazione, e di termine ovvio e comunale. Puossi dunque con ragione attribuire ai principii della dottrina critica, ed alla classificazione categorica che n'è la base principalissima, quei sistemi che anche oggidì si attentano di ravvivare dopo ventitrè secoli i sofismi di Protagora, confutati con tanta potenza dal divino Platone, i quali immedesimano l'*essenza* imperitura e le *esistenze* caduche, il *sum* ed il *fio*, la realtà obbiettiva e le astruse divagazioni di una sfrenata dialettica.

Locke, cui tanto travagliava la nozione della *sostanza*, Hume che dinegava nei fenomeni qualsivoglia subordinazione necessaria, e quindi ogni connessione causale, avrebbero entrambi ricevuto senza contrasto la classificazione di Kant, nella quale le idee di *sostanza* e di *causalità* ebbero un senso unicamente concettivo, imperocchè i sunnominati filosofi respingendo la realtà obbiettiva di quelle idee, non ne negarono giammai la presenza nell'umano pensiero.

§ 3. — *Di una classificazione categorica dedotta dalla diversa natura dei concetti.*

Lo studio dei nostri concetti e dei caratteri che li distinguono dimostra che le facoltà mentali si esercitano in diversa maniera, quando agiscono sovra i concetti suggeriti dalla intuizione materiale, e quando trattano quelli che provengono dall'intuizione intelligibile. La sistemazione delle categorie riesce artificiale ed arbitraria quando non corrisponde colla varietà dell'esercizio delle funzioni mentali, e non le rappresenta. Perciò ad ottenerne la classificazione razionale, sarebbe d'uopo ridurre le rispettive categorie a qual fonte intuitivo da cui provengono gli ordinati concetti, riferendo le une all'intuizione sensibile, e le altre alle idee superiori svelate dalla intuizione intelligibile. Kant seguitò una tutt'altra via. Mostreremo per alcuni esempii che una classificazione fondata sovra i principii da noi accennati presenta notevoli vantaggi.

Kant ha posto nella classe di *modalità* le categorie affermative o negative di *possibilità*, di *esistenza* e di *necessità*. I concetti compresi in quella classe esprimono le più alte funzioni dell'intelletto, quelle che determinano alla volta le condizioni le più generali del pensiero, ed il campo ove si allarga la cognizione. Le categorie contenute in quella classe, com'eziandio quelle di *causalità* e di *realtà*, debbono essere riportate, colle rispettive loro modificazioni, alla intuizione intelligibile. La loro azione ordinatrice si presenta alla mente con un carattere assoluto di autorità, di necessità e di universalità, ed il loro complesso

offre la base, alla quale si appoggia tutto il sistema della nostra cognizione. Nessun dato dei fenomeni sensibili, nessun assunto concettivo dell'intelletto si offre alla mente col carattere di necessità apodittica e di verità obbiettiva proprio di quelle nozioni fondamentali. Quelle nozioni si riferiscono adunque a quell'ordine intelligibile, ove tutto è stabile e necessario, e donde provengono quelle cognizioni che formano la vita propria e speciale dell'uomo, ciò vale a dire, la vita razionale, morale e sociale.

La classe di *quantità* potrebbe ascriversi alla forma dello *spazio,* perchè ha per obbietto l'aggregazione, la computazione e la divisione delle cose misurabili ed estese.

Quella di *qualità* sarebbe da riferirsi alla forma del *tempo,* perchè la percezione delle *qualità* fenomenali modifica il nostro senso in un modo successivo, ed in un tempo determinabile.

Quella di *relazione* andrebbe riportata alla forma del *moto,* imperocchè ogni relazione vuole un movimento qualsiasi, e suppone una forza impulsiva che lo determini. L'idea di *relazione* esprime una connessione tra oggetti diversi, e per conseguenza un'azione ed una passione reciprocamente esercitata e subita da quegli oggetti, d'onde la necessità di un movimento che li ravvicini o li rimuova, e che sia il veicolo delle loro vicendevoli modificazioni.

Debbono adunque le categorie corrispondere colle diverse funzioni dell'intelletto, e fondarsi sovra la differenza dei rispettivi caratteri dei concetti che ne provengono. Perciò vi ha luogo di distinguere, da un lato, quei concetti che esprimono i principii superiori (ai quali si appoggia tutta la cognizione), percepiti dalla intuizione intelligibile; dal-

l'altro, quelli che si riportano a cadauna delle forme della sensibilità (*spazio, tempo, moto*). Una distribuzione che si fondasse sovra un tal principio, sarebbe da anteporsi a quella che venne proposta da Kant, e che fu sì universalmente applaudita, nonostante la sua manifesta incoerenza.

§ 4. — *Delle conseguenze della negazione della intuizione intelligibile.*

Nel disaminare le idee di Kant intorno alle forme dell'intuizione, ed alle categorie dell'intelletto, abbiamo insistito per mostrare quanto sia riuscita deficiente la sua dottrina, per aver egli negata l'intuizione spirituale. Col ristringere la mente umana alla sola intuizione sensibile, col rifiutare ogni percezione che sorpassi il senso, il nostro filosofo toglieva ad un tempo all'intelletto la possibilità di stabilire la corrispondenza delle sue rappresentazioni cogli obbietti esterni, la quale ci è rivelata per un concetto superiore alla sensibilità. In tal guisa Kant ha ridotto il pensiero umano ad evoluzioni proprie e solitarie, e gli ha tolto il potere di posare in alcun punto le basi della sua cognizione.

L'austero e profondo genio del nostro filosofo non lo aveva preservato dall'influenza dello spirito dei suoi tempi, e ad onta delle personali sue propensioni, che si manifestano chiaramente nell'elevatezza delle sue morali aspirazioni, il movimento universale degli spiriti sul finire del secolo XVIII si palesa chiaramente nella *Critica della ragione pura*, e vi si esprime per una dichiarata repugnanza alle cose spirituali e divine. Non è quindi meraviglia se

quel sommo ingegno si sia ostinato a ridurre la nostra potenza intuitiva alle sole percezioni materiali.

Per lungo tempo la filosofia di Kant fu in concetto di essere opposta ai principii del materialismo; pertanto non fondavasi quella opinione sovra il proprio carattere della decantata dottrina, ma bensì sovra il metodo della esposizione, che imponeva ai leggitori la seria meditazione per le implicatissime forme logiche, e l'astrusa dialettica continuatamente adoperate. Contrastavano fortemente quelle forme austere colla leggerezza piacevole delle varie guise onde s'insinuavano le dottrine materialistiche, ed il carattere esterno del Kantismo ha fatto lungamente disconoscere che la funzione esclusiva ivi attribuita all'intuizione sensibile troppo lo raccostava alle scuole sensualistiche, le quali derivano l'umana cognizione dalla percezione materiale, e dalle di lei successive trasformazioni.

Le categorie, siccome lo abbiamo mostrato, furono considerate da Kant in un modo concettivo e logico, quali combinazioni ordinative imposte esteriormente dal pensiero. Con ciò le categorie non hanno nemmeno un carattere subbiettivo, che corrisponda colle funzioni organiche dell'intelletto, e colle condizioni necessarie del suo esercizio; imperocchè a un tale riguardo, se i concetti regolativi della cognizione non conducessero ad assumere la realtà obbiettiva delle cose, desse significherebbero tuttavia il modo particolare onde l'uomo è condotto a rappresentarsene l'esistenza. Ma perciò gli era mestieri, come lo abbiamo accennato, di fondare la classificazione sopra l'osservazione esatta dei concetti, determinando in tale guisa le proprie condizioni dello svolgimento delle funzioni mentali, mentre, una tal via rifiutando, egli seguì in quello studio impor-

tantissimo, le arbitrarie proposizioni del suo pensiero, colle logicali deduzioni che ne conseguivano. Ed avrebbe stabilito sovra saldissimi fondamenti il sistema della cognizione, se dopo aver fatto corrispondere le categorie colle funzioni reali dell'intelletto, egli avesse attribuito quelle funzioni ad un principio causale originario.

Quel metodo tutto concettivo e discursivo non venne da Kant applicato alle sole categorie. Allorquando egli allarga l'argomentazione, recandola al suo maggiore sviluppo, l'intelletto medesimo gli si rappresenta come una mera sintesi aggregativa, logica espressione del complesso delle facoltà mentali, e non più come una cosa animata e reale, la quale riceva e tramandi a vicenda gli elementi della vita universale. E venne tolta di tale maniera alla Mente umana la sua vitale Unità, subentrando in suo luogo un' appellazione astratta e nominale. Le categorie dell'intelletto sono ugualmente pel nostro filosofo vuote astrazioni, per essere stati dalla sola autorità del suo pensiero determinati i concetti in esse distribuiti, nonchè le modificazioni introdotte per esse nei concetti; laonde tanto la distribuzione categorica, quanto gli effetti di essa, vennero proposti in modo assoluto e reciso, senza niuna reciproca comunanza, e colla rigorosa precisione ch'è il proprio carattere delle astrazioni.

Ma tuttoch'egli avesse concepito l'intelletto quale sintesi aggregativa, le manifestazioni di esso gli si affacciavano ad ogni ora con un tal carattere di realtà, che spesse volte gli avvenne, ad un subbietto unico referendole, di rappresentare l'intelletto come cosa attiva ed unica; egli la descrive in allora quale facoltà provveduta di propria ed independente energia, che, priva di ogni esteriore e diretta intuizione, *pensa e non intuisce*, e

riesce per la forza intrinseca di cui è provveduta, ad elaborare e trasformare gli elementi porti dalla intuizione sensibile. Ma in qual guisa potrebbe l'intelletto rinvenire in sè stesso, e per propria energia, quei principii che rendono fissi ed intelligibili le ondeggianti percezioni della sensibilità? Chi gli accordasse una simile potenza, non verrebbe a simigliare colui che vedendo le mosse di un macchinismo attribuisse ai congegni di esso il principio di quella mozione, senza por mente alla forza estrinseca che lo fa muovere ed operare?

Siamo agli esordi dell'Ideologia di Kant, e di già ci possiamo chiarire che ben lungi dall'avere supplito alle deficienze delle dottrine di Loke, di Hume e di Condillac, il nostro filosofo ha aperto una via vieppiù ampia alle incursioni dell'idealismo e dello scetticismo. E dobbiamo riportare a Kant, come a fonte originaria, quel subbiettivismo che, confondendo i naturali rispetti dei concetti e delle cose, allarga a dismisura, o ristringe indiscretamente i limiti dell'umana intelligenza. Ma quel subbiettivismo più non rimane oggidì nel campo superiore della speculazione, e lo vediamo prodursi al presente anche nei letterari componimenti, dove incontriamo le troppe volte il sentimentalismo dissolvente e svenevole, nauseosa espressione di quella insussistente dottrina.

§ 5. — *Dell' Unità, principio della sintesi concettiva dell' intelletto, ed assuntiva della coscienza.*

Si possono ridurre a quattro capi le varie quistioni preliminari proposte da Kant a fondare le basi degli argomenti, pei quali si accertava di fissare i limiti della cogni-

zione umana, e di rendere giustificata ragione dell'esercizio delle facoltà mentali.

Gli era mestieri di dimostrare:

1.° Come si produca l'unità rappresentativa delle percezioni sensibili.

2.° Come le rappresentazioni si trasformino in concetti.

3.° Come i concetti sieno assunti dalla coscienza.

4.° Come la coscienza imponga a quei concetti un carattere obbiettivo e reale.

Procureremo di riprodurre accuratamente la sostanza dell'argomentazione del nostro filosofo, disgombrandola però dalle estranee considerazioni che ne impedirebbero il rigoroso sviluppo.

I. La varietà delle *rappresentazioni* fenomenali viene ridotta all'unità per un'operazione sintetica. Kant attribuisce all'*Imaginazione* la costruzione di ogni qualsiasi sintesi. Egli dice (§ 10, sezione II, dell'Analitica trascendente): « la Sintesi, in generale, è un semplice effetto della » imaginazione, cioè di una facoltà dell'anima, cieca, ma » indispensabile, senza la quale non avremmo niuna specie » di cognizioni, ma di cui non abbiamo coscienza che ra» rissimamente. »

Ed ecco comparire ad un tratto un nuovo automata che, mosso per forza sua propria, produce l'unificazione non solamente delle percezioni sensibili, ma di tutte le operazioni dell'intelletto, tanto le più comunali quanto quelle di maggiore rilievo. E ad una facoltà avuta da lui per *cieca e di cui non abbiamo coscienza che rarissimamente,* venne attribuita da Kant la potenza unitiva, cioè l'elemento principalissimo dell'umana cognizione! Pertanto la funzione

propria dell'imaginazione si riduce a rappresentarci disordinatamente quanto vi abbia di più rimarchevole e risaltante nelle nostre percezioni, nè mai l'incomposto raccezzamento di tali mobili e varie rappresentazioni potrebbe costituire un'unità sintetica, le cui condizioni tanto contrastano alla disordinata diversità della figurativa materia.

L'azione unificatrice non è al certo il fatto di una facoltà cieca; ella procede dall'intelletto, ed accompagna ogni suo esercizio. Ed in una sfera superiore, al di là dei dati della sensibilità, ricoglie l'intelletto l'idea dell'*unità*, la quale non si rinviene negli oggetti dell'intuizione materiale, e trasforma le percezioni sensibili o le loro rappresentazioni in concetti fissi ed intelligibili coll'imporre quella unità alla materia proposta alla nostra intellezione.

In tal guisa, nella trasformazione delle percezioni in rappresentazioni ed in concetti, primo esercizio della potenza mentale, ritroviamo quell'idea superiore dell'*Unità*, raccolta per intelligibile intuito, senza la quale i materiali fenomeni muoverebbero il senso, ma non giungerebbero all'intelletto.

Repugnava al sistema di Kant il ricognescimento dell'intuizione intelligibile, e quindi non si peritò ad attribuire l'azione unitiva, elemento efficiente di ogni costruzione sintetica, ad una facoltà secondaria di cui aveva per cieca l'operazione.

II. Abbiamo veduto avere Kant attribuito, coi termini più generici, all'imaginazione ogni unione sintetica, ma un poco più oltre, e con manifesta contraddizione, egli si volse ad accordare all'intelletto quell'azione unitiva,

allorchè volle mostrare, come le nostre rappresentazioni figurative si trasformino in concetti per l'effetto delle categorie. E lo vedremo bentosto, nella esposizione dello *scematismo,* procurare di stabilire una connessione tra quelle rappresentazioni, ed i concetti che ad esse corrispondono.

La idea della immateriale *Unità,* che riuscì a Kant di perpetuo inciampo, e di cui egli tentò invano di liberarsi con ogni sforzo dialettico, si mostra ad evidenza nella trasformazione delle rappresentazioni in concetti, come altresì in tutte le operazioni intellettive. Da ciò vediamo che nella *Critica della ragione pura* le funzioni mentali non furono in nessuna maniera sottoposte ad un'analisi psicologica, dedotta dalla osservazione diretta del loro esercizio, non rinvenendosi a tal rispetto in quel reputatissimo libro se non che dialettiche disputazioni fondate sovra principii arbitrariamente proposti, e che conducono a conseguenze le quali si oppongono alle più evidenti ed accettate verità.

III. In questa discussione Kant ha cessato di attribuire all'imaginazione l'esclusiva potenza di produrre l'unificazione sintetica, e la donò all'intelletto. (Anal. trascen., sezione II, § 15.)

Le ragioni addotte da Kant per ispiegare il modo onde la coscienza assume i concetti dell'intelletto, riescono affatto inaspettate, per essere tutte opposte ai principii della sua dottrina. Ed ecco quel luogo curiosissimo (ibid. § 16): « L'*io penso* deve potere accompagnare ogni mia rappre-» sentazione, perchè altrimenti vi sarebbe in me qualche » cosa di *rappresentato*, che non potrebbe essere pensato,

» ciò che farebbe impossibile la rappresentazione, o le to-
» glierebbe a mio riguardo ogni effetto. La rappresentazione
» che può essere data anteriormente ad ogni pensiero, si
» nomina INTUIZIONE. Ogni diversità dell'intuizione offre
» dunque una relazione necessaria coll'*io penso*, nel me-
» desimo subbietto ove essa si ritrova. Ma questa RAPPRE-
» SENTAZIONE *io penso* è un atto della *spontaneità*, e ciò
» vuol dire che non può considerarsi come dipendente dalla
» sensibilità. Io la nomino APPRENSIONE PURA (per distin-
» guerla dall'apprensione empirica), oppure APPRENSIONE
» ORIGINARIA ».

Questo luogo è di grande importanza, e vuole essere attentamente disaminato.

Fermiamoci in prima sulla proposizione *io penso*, che viene introdotta ad un tratto nella discussione, senza preparazione, senza alcun collegamento coi termini del proposto argomento, ed alla guisa del Nume la cui assistenza scioglie di presente il nodo di un drammatico componimento. Tale inaspettata comparsa di un *io* sostanziale in una dottrina, che rigetta qualsiasi realtà non data dall'intuizione sensibile, offre una gravissima contraddizione (pecca consueta della esposizione kantiana, ove le medesime denominazioni sogliono ricevere le più varie ed opposte significanze). Ecco adunque invocata da Kant la celebre proposizione cartesiana (che sarà ben tosto da lui impugnata a tutta possa), e non contento di proporre un *Io* sostanziale, egli, coll'illustre suo precessore consentendo, vi aggiunge l'*esercizio del pensiero*, attributo inseparabile dell'*Io*. In pochissime linee quale diversità di termini ad esprimere questa proposizione! Da prima l'*Io penso* è una *intuizione*, diviene di poi una *rappresentazione*, quindi

un atto della *spontaneità*, un'*apprensione pura*, e finalmente un'*apprensione originaria*. Avvertiamo che la proposizione *io penso* esprime un *atto* dell'*io* sostanziale: *l'esercizio del pensiero*, e che la forma verbale *io penso* per la quale è significato quell'esercizio, racchiude due nozioni diverse, l'affermazione di un *subbietto*, l'*io*, poscia l'attribuzione al subbietto di un *predicato*, considerato quale suo inseparabile attributo. Dunque in qual maniera una proposizione congiuntiva, espressione di un giudizio, poteva nominarsi *intuizione*, o *rappresentazione*, termini che significano un atto semplice della potenza intuitiva? Ed è strana cosa eziandio quella funzione assegnata da Kant alla *spontaneità* (facoltà che comparisce ad un tratto, nè si fa più vedere nei successivi sviluppi della di lui dottrina), e che consiste nell'accogliere direttamente un'intuizione, rappresentazione, od apprensione, che non proviene menomamente dalla sensibilità, la qual funzione, cambiando nome, è chiamata alla perfino *apprensione pura*, ad effetto di distinguerla assolutamente dall'*apprensione empirica*.

In tal modo per far assumere dalla coscienza le operazioni dell'intelletto, Kant si trovò costretto a riconoscere un'intuizione diversa dall'intuizione sensibile (vale a dire una vera intuizione *intelligibile*), ed a farne derivare la nozione di una *sostanza personale*, la quale sorpassa infinitamente la sensibilità. Ecco adunque apertamente riconosciuta quell'intuizione spirituale dinegata sì pertinacemente; l'impaccio del nostro filosofo in presenza di una tanta contraddizione si disvela pertanto nel titubante andamento della di lui dimostrazione, nell'ambiguità di quel concetto di *spontaneità*, ch'egli oppone alla sensibilità, ed in quella con-

fusione dei molti vocaboli accozzati ad esprimere quell'atto intuitivo, tanto dissimile dall'intuizione materiale.

Ma a viva forza fu costretto Kant a cotale ricognizione, per l'impossibilità in cui trovavasi di giungere per altra via a stabilire il fatto, pure evidentissimo, dell'assunzione dei pensieri dalla coscienza, e quella condiscendenza è nella sua dottrina un fortuito incidente che non si collega in alcun modo colle altre parti di essa. Vedremo bentosto il nostro filosofo ripudiare al solito l'intuizione superiore, ed usare ogni arte dialettica per respingere i principii sostanziali sotto qualunque forma, giungendo a dinegare perfino quella personalità umana, cui si faticosamente aveva testè procurato di stabilire. Non avremo più ad incontrarlo in quella via dove erasi a malincuore inoltrato, e che lo avrebbe condotto a fondare la sua dottrina sovra basi più salde, s'egli l'avesse più avanti proseguita.

IV. Dopo ch'egli ebbe premesso esercitare l'intelletto le sue funzioni, per una forza sua propria ed indipendente, sovra una materia proposta da una intuizione, la quale soggiace anch'essa a forme ordinative del pari spontaneo ed isolate, Kant ha intrapreso di far corrispondere ai concetti dell'intelletto una realtà obbiettiva, imaginando a tal fine di distinguere nella coscienza un senso interno subbiettivo, ed una obbiettiva facoltà di apprensione. Non riuscì pertanto a stabilire questa distinzione, non bastando una denominazione proposta ad arbitrio a fondare una corrispondenza necessaria tra l'apprensione interna del pensiero, e la realtà obbiettiva esteriore. Imperocchè il sentimento di tale corrispondenza giunge all'animo in virtù di un atto

intuitivo immediato ed immateriale, del tutto diverso da qualsiasi oggetto dell'intuiziono sensibile. Non essendo riconosciuta da Kant niun' altra intuizione fuorchè quella del senso, egli non potè giungere alla realtà obbiettiva, e gli fu forza di rimanere rinchiuso nei limiti insuperabili del subbiettivismo. Vedremo svilupparsi a mano a mano le conseguenze di una cotal condizione.

§ 6. — *Della imperfezione naturale dei concetti.*

Nelle pagine che precedono abbiamo mostrato essere la dottrina di Kant propriamento astrattiva e logicale; procureremo di determinare in modo preciso quel suo essenzialissimo carattere, nonchè d'indagarne il principio, e di mostrarno le conseguenze.

I concetti, siccome lo avremo tosto a vedere, non rappresentano le cose nella loro interezza; queste, nelle condizioni effettive della loro esistenza, aggiungono ai principii della loro vita particolare quelli della vita comune di cui sono partecipi; ma sparisce ogni vitale principio nell'assunto concettivo, il quale ne offre solamente il significativo indizio. Quindi non porgendoci i concetti se non una menoma parte della realtà, o piuttosto non dandoci eglino che il sogno nominale delle cose reali, trovasi la mente forviata ed illusa quando suppono in essi la potenza di esprimere lo cose in modo vero e compiuto. Ed oltre a ciò vuolsi avvertire che i concetti, tuttochè difettosi e manchevoli, ed anzi per quella loro imperfeziono medesima, si offrono con un carattere di assoluta precisione, che ne nasconde l'innata incompetenza. Però il pensatore, la na-

tura astrattiva dei concetti considerando, deve procurare di tener conto della realtà da essi significata, avanti di farne il subbietto di discorsiva disamina. Imperocchè i concetti esprimono con semplice ed unica appellaziono lo cose reali, i cui elementi sono molti o diversi. Laonde chi, ingannato da quella nominalo semplicità, vuole, col congiungere i concetti, e col proseguire le discorsive argomentazioni, cavarne lo rigorose consecuzioni, non ottiono che conseguenze egualmente nominali, le quali corrispondono coll'astratta semplicità dei concettivi vocaboli, ma non mai colla moltiplicità e la complicazione delle cose rappresentate. Perchè il metodo deduttivo non vale se non quando si volge a subbietti semplicissimi, il cui contenuto sia espresso compiutamente nel concetto che gli significa, e quindi non si adatta che allo sole matematiche dimostrazioni, riescendo disadatto e fallacissimo nelle disquisizioni filosofiche.

Il nostro Vico diede a tal riguardo norme precise, dallo quali non può discostarsi la mento so non gravemento pericolando, ma Kant disconobbe gli avvertimenti di quel Sommo (di cui gli erano ben noti gli scritti), ed usò la discorsiva dialettica in materie dove non è lecito di adoperarla; il quale abuso porpetuamente continuato ò il vizio principale del metodo da lui seguito, e dove i concetti occupano ognora il luogo delle realtà a cui si riferiscono.

Perciò può, a nostra sentenza, essere riguardata la filosofia di Kant come un subbiettivismo logico. In essa appaiono lo nostre facoltà come se si muovessero pel proprio impulso, e sempre la sua dottrina si attiene al concetto che rappresenta quelle facoltà, senza giammai por mento alle forze organiche rappresentate. Quando Kant procurò di stabiliro una *Realtà* obbiettiva, com'eziandio quando

propose l'*Io penso* al fine di far assumere dalla coscienza i pensieri dell'intelletto, non trattavasi per lui che di una *realtà* e di un *io* nominali e logici, independenti da ogni effettiva esistenza, e da ogni rispetto originario o causale.

Al luogo della *Critica della ragione pura* da noi qui sopra allegato, sussegue prossimamente (al § 26 dell'istessa sezione dell'*Analitica trascendente*) questa proposiziono:

« Le categorie sono concetti che impongono *a priori* le
» leggi ai fenomeni, e conseguentemente alla natura, con-
» siderata come la riunione complessiva dei fenomeni. »

Leggesi un poco più avanti che *la natura si regola necessariamente per queste categorie.* E più oltre « che
» la cognizione delle cose in sè stesse essendoci inter-
» detta,... non possiamo rappresentarci che fenomeni, le
» cui rappresentazioni non sono sottoposte ad altre leggi
» di unione, se non a quelle ad esse prescritto dalla fa-
» coltà unitrice.... Posto che ogni percezione possibile di-
» penda dalla sintesi dell'apprensione, e che questa sintesi
» empirica medesima dipenda dalla sintesi trascendente,
» e quindi dalle categorie, tutte le percezioni possibili, o
» per conseguenza quanto può giungere alla coscienza
» empirica, vale a dire tutti i fenomeni della natura, deb-
» bono, in quanto alla loro collegazione, essere sottoposti
» alle categorie, e la natura dipende dalle categorie, come
» dal fondamento originario della sua conformità necessaria
» a leggi determinate. »

Cotale mostruoso paradosso che toglie alla potenza creatrice la determinazione delle leggi della natura, per attribuirla alle categorie dell'intelletto umano, non esprime, in ultima analisi, altra cosa se non la negazione della

realtà obbiettiva, ultima conseguenza della dottrina del nostro filosofo.

Kant rifiuta in modo assoluto al nostro intelletto *la cognizione delle cose in sè*. Egli non si limita a non concedergliene la cognizione discorsiva (ciò che sarebbe ben convenevole, ed in tutto conforme allo condizioni della nostra mente); egli nega che gli oggetti dell'intuizione possano aver bisogno di un principio permanente e sostanziale, che gli sostenga ed avvalori, e respinge quali chimeriche ed illusorie quelle considerazioni che trapassano la percezione fenomenale, ciò che involge, per chiunque avverta attentamente, la negazione di ogni realtà obbiettiva. Quindi i fenomeni, scevri dai loro appoggi sostanziali, rimangono disaggregati e confusi, nè altro congiungimento posseggono, se non quello che viene prestato ad essi dalla facoltà che gli pensa, e ad arbitrio gli classifica.

Ricordiamo eziandio che, secondo Kant, le forme ordinative, condizione necessaria dell'intuizione sensibile (*tempo* e *spazio*), non dipendono da un causale principio, e provengono da una energia loro propria. Adunque a ben strane conseguenze giunge l'ideologia proposta dal nostro autore: la percezione sarebbe determinata da forme che derivano dalle proprie forze della facoltà intuitiva; le rappresentazioni si affaccerebbero alla mente da sè stesse, nè avrebbero alcuna corrispondenza con oggetti esteriori; i concetti sarebbero distribuiti per un ordinamento esterno ed arbitrario del pensiero che gli classifica, ed insomma la mente, in ogni suo esercizio, dimostrerebbe il giuoco spontaneo delle proprie sue forze, le quali si dispiegherebbero per propria virtù, senza verun impulso causale e superiore. Ma d'altra parte, in conseguenza di tali dottrine,

sparisce di rimbalzo ogni esistenza esteriore, rimpetto a quella mente la quale, movendosi da sè nell'indipendente sua solitudine, ritrova in sè medesima la ragione delle sue funzioni e del loro esercizio, e ad un medesimo tratto cessa ogni movimento vitale nel mondo fantastico di concetti e di astrazioni prodotto da quella mente solitaria.

Continuando con diligenza il presente studio riusciremo, ne abbiamo ferma speranza, a vie meglio dimostrare il vero carattere della dottrina del nostro autore, quale egli appare negli esordii, che ne manifestano i fondamentali principii.

—

CAPO IV.

DEGLI SCHEMI DELL'INTELLETTO

—

§ 1. — *Del Tempo considerato qual legame delle intuizioni e dei concetti.*

All'esposizione delle Categorie succede nella Critica della Ragione pura la dimostrazione dello *Schematismo* dell'intelletto (da σχῆμα, figura, imagine). L'ambiguità e la confusione dei termini fanno oscurissima quella dimostrazione, e giunge a grande stento il leggitore a ravvisare il pensiero del nostro filosofo in mezzo ai ravvolgimenti della di lui dialettica.

Kant propone in sul principio abbisognare i concetti dell'intelletto di un nesso, il quale gli unisca alle percezioni della sensibilità, aggiungendo non potersi le categorie, applicare alle intuizioni, le quali tanto ne differiscono, senza l'ajuto di una cosa intermedia, che partecipi della natura di entrambe. Egli ritrova nella nozione di *tempo* quell'elemento comune ed ai concetti dell'intelletto, ed alle intuizioni del senso, che introduce in essi una reciproca attinenza. Il *tempo,* dic'egli, partecipa della natura delle categorie, perch'egli ci offre in sè stesso una nozione *a priori*, e a quella delle intuizioni sensibili, per essere egli

una delle forme della sensibilità. Kant diffinisce gli schemi: *le categorie fatte sensibili per l'aggiungimento della nozione di tempo.*

Ma Kant non ha nullamente dimostrato in qual guisa la nozione di *tempo*, aggiunta ad un concetto puro dell'intelletto, possa fare figurabile e quasi sensibile quel concetto.

Il *tempo* è l'assoluta ed universale condizione di ogni esercizio delle funzioni interne ed esterne dell'organismo umano; perciò è troppo generica quella nozione, per potere offrire quel nesso speciale ricercato da Kant affine di ottenere il proposto congiungimento. Non puossi intendere adunque l'introduzione del tempo (elemento inseparabile di ogni umana operazione) giunga a porgere la spiegazione della guisa onde l'intelletto raccolga e trasformi le percezioni della sensibilità. Vuole una siffatta operazione che si dispieghi all'uopo un'azione vitale propria della facoltà mentale, e le azioni vitali possono bensì essere riconosciute ed osservate nei loro effetti, ma non ci è dato di penetrarne l'intimo principio, nè di comprendere la maniera per cui si produca la reale effezione di esse.

Era proposito di Kant di stabilire in una qualsiasi maniera una connessione logica e nominale tra le intuizioni e le categorie, ma non già di ricercare le condizioni *reali* di un siffatto congiungimento; quindi non introdusse a tal riguardo che un raccozzamento arbitrario di vocaboli, il quale non chiarisce in verun modo la disputata quistione.

Ma s'egli è impossibile di mostrare il modo onde si dispiegano le forze vitali negli esercizii della mente, è però cosa utilissima l'ottenere l'analisi psicologica degli effetti di esse, epperciò Kant avrebbe dovuto distinguere

nella nostra potenza intellettiva la simultanea presenza di due elementi al tutto diversi e contrastanti, da un lato, di una facoltà *passiva*, che accoglie le percezioni esterne, cedendo alle mosse dei sensibili fenomeni; dall'altro, di una potenza *attiva*, che unisce e trasforma le ricevute percezioni, a quelle sostituendo le sintetiche rappresentazioni, ed i concetti intelligibili, materia della classificazione categorica.

Puossi ammettere tuttavia che la facoltà rappresentativa, l'imaginazione, intervenga nell'atto sintetico, il quale raccoglie i dati dell'intuizione, per formarne una rappresentazione collettiva ed in un qualche modo figurabile. Perciò si potrebbe dare la denominazione di *schema* alle imaginative rappresentazioni, le quali presentandosi alla mente con un carattere figurativo, porgono in un certo modo un termine quasi intermedio tra le percezioni sensibili ed i concetti categorici. Ma non possiamo intendere come la nozione del *tempo* s'intrometta nella contemplata operazione più specialmente che quella di *spazio* e di *moto*, perchè, da una banda, ogni figurazione, per quanta astrattezza le si voglia attribuire, è sempre collocata dal pensiero in un qualsiasi ordine al tutto analogo a quello in cui vengono a riporsi nello *spazio* le percezioni intuitive; e, dall'altra, non può concepirsi l'atto figurativo, senza la consecutiva produzione di una serie di *movimenti*, necessario risultamento di ogni attivo esercizio.

Ed è particolarmente impossibile di attribuire al *tempo* (ch' è una mera forma dell'intuizione) la potenza di determinare l'esercizio di una funzione vitale ed effettrice. Non può una cotale efficienza derivare che dall'*Unità* sostanziale, dall' *Io*, il quale effettua per la sua energia tutte le operazioni

che si riferiscono alla sua esistenza, ed in cui si uniscono con armoniosa corrispondenza le varie sue funzioni. Ma Kant non ha giammai considerate le facoltà mentali nei loro rispetti vitali, nè disaminate le coso in riguardo alle condizioni effettive della loro esistenza, non trattando che i concetti, i quali ne offrono la nominale significanza.

Non ci sembra adunque in niun modo accettabile la sua esposizione dello schomatismo, la quale non riuscì a reggersi e ad essere in qualche parte accettata, se non per l'oscurità dell'argomentazione, che ha nascoso l'inconsistenza delle ragioni per cui procurò il nostro autore di validarla.

§ 2. — *Della presenza delle idee soprasensibili nei concetti dell'intelletto, e nelle forme della favella.*

La trasformazione delle percezioni sensibili in apprensioni (*aperceptions*), in rappresentazioni ed in concetti, si compie per la interposizione di principii che sorpassano la intuizione fenomenale, e giungono alla mente per un intuito soprasensibile. Ed oltre alle determinazioni prodotte dalle categorie, ove con tanta chiarezza si manifestano gl'immateriali ed intelligibili principii, dimostrano i concetti medesimi, a chi ne esamina l'intrinseco costrutto, un carattere proprio ed essenziale di *Unità* e di *fissità*, che non può rinvenirsi nelle percezioni sensibili.

La trasformazione operata dall'intelletto sulle percezioni fenomenali viene particolarmente dimostrata nel modo in cui il pensiero assume in un solo e medesimo concetto un complesso di movimenti eccitati o patiti dai rispettivi sub-

bietti. È cosa ragguardevolissima, per chi vi voglia por mente, la formazione di quei *predicati di azione,* che si esprimono per le *forme verbali.* Gli elementi intellettivi espressi nelle varie flessioni di quei *verbi* fungono nella favella un uffizio di sommo rilievo, ed egli è forza di riconoscere che nessun atto del pensiero modifica più profondamente le percezioni sensibili, nessuno di essi più apertamente dimostrando il carattere spirituale di quella trasformazione, per la quale giunge l'uomo a collegare sotto forma precisa, e ad esprimere per concetto generico ed assoluto, tutta una serie di successivi movimenti. Nè con minore evidenza dimostrasi la presenza di una idea di ordine superiore in quell'attribuzione del predicato, che unifica tutti quei movimenti e gli congiunge ad un *subbietto personale*, cioè ad un *Ente* invisibile, concepito in sè stesso e nella sua *Essenza* immutabile e costitutiva.

Non è disutile cosa il mostrare parimente in qual maniera sieno comprese dal pensiero in forma generica e fissa le percezioni da cui deriviamo le attribuzioni qualificative.

Le modificazioni del senso ci avvertono essere una cosa *pesante, dolce, dura, bianca,* ecc.; ma per ottenere una valutazione precisa di quelle modificazioni, egli è d'uopo aver pensato in prima una forma tipica ed assoluta di *pesantezza, dolcezza, durezza, bianchezza,* ecc., la quale nozione generale e precisa della *qualità,* concepita sotto forma tipica, trapassa ogni produzione della sensibilità, ed accenna ad un fonte dell'intuizione diverso da quello, cui ci porgono i materiali fenomeni.

A rendere ragione di quell'operazione cotanto riguardevole dell'intelletto, non basta dire, con Aristotele, che il

pensiero ritragge dai fenomeni alcuni caratteri comuni, coi quali (eliminate per un atto astrattivo le cose tralasciate) giunge a costrurre un concetto, che ne comprende ed esprime la comunanza, e che replicando di poi progressivamente, rispetto ai concetti medesimi, l'operazione astrattiva, l'intelletto s'innalza gradualmente ad altri concetti più ristrettivi in quanto ai loro elementi, e di maggiore ampiezza in quanto alla loro forma. Imperocchè quei concetti generici in sè stessi considerati offrono, oltre la loro azione sceverativa ed eliminatrice, quelle condizioni particolari che, da un canto, impongono alle raccolte percezioni un carattere preciso di *comunanza*, e, dall'altro, offrono una *forma tipica*, assoluta, della qualità espressa, forma a cui vengono riferite e ragguagliate le percezioni qualificative, di cui raccolgonsi a tal uopo le note simiglianti. Quella *comunanza*, quella *forma tipica*, tanto diverse dagli oggetti della intuizione sensibile, non possono derivare che da un'intuizione incorporea ed intelligibile. Per valutare tutta l'importanza di cotale distinzione giova ricordare Platone, e la stupenda discussione circa le idee astratte, che leggesi nel Fedone.

§ 3. — *Dell' ordine imposto a tutte le determinazioni mentali.*

Abbiamo detto dianzi *ogni figurazione, anche astrattissima, essere sempre collocata dal pensiero in un qualsiasi ordine*. Non stimiamo disutile di proporre a tal riguardo alcune considerazioni.

L'intelletto introduce, rispetto a tutte le manifestazioni

della sua attività, una coordinazione al tutto analoga a quella prescritta dalla forma ordinatrice di *spazio* alle rappresentazioni fenomenali. L'azione ordinativa accompagna ogni esercizio del pensiero, ed estendesi a tutte le sue operazioni; laonde tutte le determinazioni mentali vengono collocate dalla Ragione in un ordine, la cui realtà non ha al certo minor sussistenza di quella offerta dall'ordine occupato effettivamente nello *spazio* dagli oggetti delle percezioni materiali.

Ripetiamo qui sotto [1] un passo di un nostro precedente

[1] Un luogo del libro commendevolissimo di Samuele PUFFENDORF « *De Jure Naturæ et Gentium* » mi è stato occasione di alcuni riflessi che forse non sembreranno disconvenire coll' argomento qui sopra discorso.

Il Puffendorfio (con espressione arbitraria e di non sufficiente precisione) nomina *Entia moralia* (morali Entità) « quelle modificazioni » dell'animo, che sono all'uomo di guida per dirigere e temperare » la libertà delle sue volontarie operazioni, e per procurare l'ordine » ed il decoro della vita (Lib. I, cap. 1, § 3). Egli aggiunge (ibid. § 4) » che « siccome le sostanze fisiche suppongono uno SPAZIO, nel quale » è posta la loro naturale esistenza, e dove si effettuano i loro fisici movimenti, così, in modo analogo, anche le persone morali » sono dette e vengono concepite trovarsi in uno STATO, nel quale » si producono le azioni, e gli effetti di esse. » L'indeterminazione del senso dato dal Puffendorfio alle sue *morali Entità*, io fa bentosto comprendere sotto quella denominazione le diverse condizioni rispettive dell'uomo: i suoi diritti, i suoi doveri, come v. g. l'*umanità*, la *cittadinanza*, il *connubio*, la *paternità*, le *cognazioni*, ecc., le quali vengono anch' esse a collocarsi in quello *stato*.

Lo *spazio* materiale è considerato erroneamente dal Puffendorfio quale Obbietto esistente in modo reale ed estensivo, e non, giusta le profonde deduzioni di Leibnizio, confermate da Kant, come *l'ordine delle coesistenze*, ovvero come *una delle due forme generiche*

lavoro, ove sviluppando un concetto di Puffendorf, abbiamo mostrato sussistere una coordinazione reale ed ob-

della sensibilità: ciò gli fa dire che « manca al suo concetto dello » *stato* la sostanziale permanenza avuta dallo *spazio*, e che perciò » riducesi quella nozione ad essere puramente attributiva e modale; » in tal guisa, che tolte le persone che sono pensate trovarsi in quello » *stato*, questo sparisce, nè più conserva la sua esistenza. » Perciò il concetto del Puffendorfio rimane per lui puramente nominale, ed il modo erroneo ond'era da lui concepito lo *spazio* toglie assolutamente ogni corrispondenza tra questo concetto e quello dello *stato*, la quale corrispondenza sarebbe rimasta intiera, s'egli avesse riguardato lo *spazio* qual pura forma della nostra facoltà percettiva.

La poca precisione della denominazione di *Entità morali*, nonchè l'esistenza sostanziale (secondo la sua propria espressione) da lui attribuita allo *spazio* materiale, impedì il Puffendorfio di estendere il suo riguardevole concetto a quel grado di amplezza e di generalità, a cui avrebbe dovuto esser portato.

Imperocchè l'uomo vive e nel mondo *intellettivo*, ch'è quello della Realtà, delle sostanze e della permanenza, e nel mondo *sensibile*, ch'è il mondo delle esistenze, dei fenomeni e della successione. Corrispondono i due mondi in modo perfettissimo, e da quel doppio fonte viene ad ogni momento alimentata l'umana cognizione: le *fenomenali esistenze* offrendoci nella loro sfera il simbolo, e l'espansivo sviluppo delle *sostanze* che popolano il mondo metafisico ed intellettivo. Dal qual Mondo, e per un nostro senso superiore (che chiamisi *Mens animi*, come lo vuole il Vico, *Ragione*, *senso etereo*, od in altra qualsivoglia maniera), ritrae l'uomo quei principii che sono la norma della sua attività intellettiva ed operativa, pei quali principii diviene per lui fissa e cogitabile l'indefinita mobilità delle percezioni sensibili ed affettive, e sono eziandio governate e condotte a nobil fine le nostre pratiche operazioni.

Con perfetta analogia sono da noi avvertite, e pervengono alla nostra *coscienza* le percezioni che derivano e dal mondo sensibile, e dal mondo intellettivo e morale. Laonde l'espressione di *Coscienza*,

biettiva per tutte le operazioni dell'umana attività, risultandone per ogni uomo, e per l'effetto del libero suo

di Sinderesi, deve essere intesa per significare non il *Fonte*, donde ci provengono direttamente le determinate percettive nozioni, fisiche e morali, ma bensì come lo *strumento* pel quale fannosi avvertite quelle nostre percezioni. Ed in quanto alle rappresentazioni morali, per la coscienza vengono ognora ad essere da noi percepiti quegl'immutabili principii introdotti nel nostro animo, e che in noi derivano dal Fonte infinito, donde ricaviamo ogni elemento della nostra esistenza. Questa considerazione toglie, a nostra sentenza, ogni fondamento alle critiche fatte da molti scrittori, ed anche dal Puffendorfio, circa alla validità degl'impulsi e dei dettami della *Coscienza*, i quali vengono da essi oppugnati, come procedenti da un elemento subbiettivo, mobile, e sprovveduto di ogni effettiva autorità. Avvegnachè erano da essi considerate in modo erroneo le attribuzioni della *Coscienza*, essendo loro sfuggito che dessa ci offre il riverbero delle Verità morali emanate dal Sole della Mente divina, in essa religiosamente raccolte e conservate, per manifestarle ad ogni occorrenza in modo chiaro e vividissimo.

Da quel doppio fonte della *sensibilità* e dell'*intellezione* viene mai sempre ad alimentarsi la Facoltà discorsiva, l'Intelletto, che, nella sua continua operazione, ordina e rischiara le nostre intuizioni, le riduce sotto i rispettivi predicamenti, ne toglie ogni contraddizione, le innalza alle competenti generalità, e le fissa in Dogmi intelligibili, ed in precetti chiari e precisi, i quali conservati nell'umana coscienza sono all'uomo di guida in ogni sua operazione.

Σύμπνοια πάντα: consentono e concordano le cose tutte, ed ogni movimento del mondo fisico si riferisce e corrisponde ad un atto del mondo intellettivo. In riguardo alle fenomenali esistenze, obbiettivamente ed in sè stesse considerate, le percezioni sensibili ci si presentano collegate ed ordinate sotto la forma dello SPAZIO materiale, indefinito; rispetto alla nostra propria facoltà percettiva, e subbiettivamente, desse si congiungono sotto la forma del TEMPO indeterminato e successivo. Possiamo adunque conchiudere che abbiamo

volere, una *condizione* speciale e determinata, la quale corrisponde col complesso della di lui vita operativa e morale,

un'analoga o correspettiva congiunzione le nostre intnizioni intellettive (cognitive ed affettive), e siamo legittimamente condotti a risguardarle come tra sè effettivamente congiunte, rispetto alla loro realità obbiettiva, sotto una forma che corrisponda allo SPAZIO materiale; la qual forma può essere nominata STATO, usando l'espressione del Puffendorfio, ma dando a quella denominazione un senso preciso, e molto più generale ed esteso che quello attribuito dall'insigne giureconsulto. Pei due ordini delle intuizioni, subbiettivamente e rispetto alla facoltà percettiva considerate, rimane la forma del TEMPO, la quale, egualmente e per amendue, si riferisce alla nostra percezione, o sensibile ed intellettiva.

Laonde siccome veniamo condotti ad occupare nello SPAZIO materiale un *luogo* determinato, abbiamo parimente nello STATO intellettivo un *posto*, nna *condizione*, che compete ed è propria ad ogni persona intelligente e morale. Ma questa condizione è dall'uomo prescelta ed ottenuta *liberamente;* mentre il *luogo* fisico viene a noi imposto *necessariamente*, e per l'effetto delle leggi che reggono inflessibili il mondo materiale. All'incontro, la nostra vita morale, intellettiva, ha il suo principio nell'animo, che la elegge e la stabilisce per un moto *libero* e spontaneo del proprio volere; quindi la condizione occupata dall'uomo in quello STATO intellettivo, riesce più o meno cospicua e fortunata, secondo l'ampiezza del circolo ove si aggirano i suoi affetti ed i suoi pensieri, ed è in suo pieno arbitrio lo scegliersela nobile e luminosa.

In quello STATO universale si ritrovano i posti e le condizioni dei popoli, delle città, dei particolari sodalizii, delle famiglie, secondo la loro condizione effettiva nell'ordine morale intellettivo; e quella rispettiva lor condizione ha il più alto grado di realtà, non minore al certo di quella della loro fisica situazione.

Sotto la qual nozione possono collocarsi eziandio le estimazioni della pubblica opinione, riguardo alla degnità di cadauno dei membri delle civili società, e quelle estimazioni rispondono più o meno alla

ed è, rispetto a cadauno, non meno *reale* che il *luogo* ch'egli occupa nello spazio materiale.

Adunque, a nostra sentenza, non si restringe l'azione ordinativa agli oggetti dell'intuizione sensibile; ella si estende del pari alle determinazioni dell'intelletto, come a quelle della volontà, ciò che dimostrerebbe in una forma non ancora osservata la preminenza assoluta degli elementi spirituali, che dirigono l'espansione della personalità umana.

Le cose sopraccennate, riguardo all'azione sintetica esercitata sulle percezioni dalla facoltà rappresentativa, dalla imaginazione, vogliono parimente un qualche sviluppo.

condizione reale ed effettiva di essi, in ragione del minore o maggiore sviluppo morale del centro sociale da cui emanano quelle estimazioni.

Ed in quello STATO veniamo alla perfine ad ottenere la *condizione* che ci spetta, e quale ce la procurano gli sforzi da noi continuati per affinare in noi gli affetti, sollevare ed allargare le intellezioni, onestare e nobilitare le pratiche operazioni. La degnità della vita, la pacatezza dell'animo, la libera e plena acquiescenza alle occorrenze della Fortuna, il sentimento dell'infinita Bellezza, che rifulge splendidissimamente in tutto il creato per chi la sa riconoscere ed adorare, ecco i caratteri della condizione suprema di cui è in nostro potere il diffinitivo acquisto. Le quali considerazioni movevano gli Stoici a professare « SAPIENTES IN GAUDIO SEMPER ESSE. SAPIENTEM SOLUM » LIBERUM, DIVITEM, REGEM, BEATUM CENSENDUM. SAPIENTES SOLI INTER » SE AMICI; SOLI AMARE GNARI. » « *Sempre essere in gaudio i sapienti.* » *Solo il sapiente doversi reputare libero, facoltoso, re, beato; i soli* » *sapienti esser congiunti per reciproca amicizia; e soli sapere essi* » *in qual modo debbasi amare.* »

Ecco anche in queste umane condizioni sempre aperto l'adito alla celeste Gerusalemme, alla Città d'Iddio!

È importantissima nella nostra vita intellettiva la funzione di questa facoltà. Ella si mostra sempre attiva, eccitando i pensieri, ravvivando le memorie, agitando la coscienza, e dando una realtà percettibile agl'indistinti e confusi movimenti degli affetti, coll'imporro ad essi una forma precisa e determinata. Chi vorrà attentamente considerare, rimarrà persuaso che la forma sintetica imposta dall'imaginazione ai movimenti affettivi, è quella che gl'introduce nella coscienza (a cui il più delle volte sfuggirebbero inavvertiti, a cagione della loro confusa tenuità), e che la potenza degli affetti sui nostri voleri deriva principalmente dalla precisa determinazione di quella forma.

L'imaginazione attinge, a suo grado, nei due ordini dell'intuizione, la materia delle sue rappresentazioni, e secondo le imagini da lei evocate e figurate riesce ad abbassare od innalzare la mente, a depravare o nobilitare la volontà, quando cessa la ragione di governarla, e la lascia esercitare a suo discapito un'azione preponderante e decisiva.

Il Tasso, profondo filosofo quanto sommo poeta, riconosce, nel suo *Trattato del Poema epico*, un'imaginazione ***intelligibile***, la quale si volge alle cose divine, e spande sovra gli oggetti terreni il riflesso dell'eterna Verità; egli aggiunge che Danto intese a questa forma dell'imaginazione, quando disse:

All'alta fantasia manca qui possa.

Puossi conchiudere dalle cose qui addietro accennate, esservi nella psicologia campi estesissimi non ancora esplorati.

—

CAPO V.

DELL' INTELLETTO E DELLA SUA AZIONE ELIMINATRICE

Se i concetti pensati dall'intelletto in forma astratta e generica non esprimono tutta la pienezza delle *apprensioni*, queste sono ben lungi altresì dal raccogliere tutte le modificazioni della sensibilità, quali sono somministrate dalla percezione intuitiva. Abbiamo avuto occasione di ricordare in uno scritto anteriore [1], i profondi riflessi fatti a tal proposito dal sommo Leibnizio, e riesce opportuno, a nostro avviso, il ricordargli di bel nuovo nei presenti studii, rivolti particolarmente ad indagare le condizioni dell' esercizio delle facoltà mentali, e che non possono trascurare l' esatta osservazione degli elementi primitivi della cognizione.

« Vi sono mille indizii (dice Leibnizio nel proemio dei suoi *Nouveaux essais sur l' Entendement humain*) che » fanno giudicare esservi in noi ad ogn'istante una infinità » di percezioni, ma senza *apprensione* e senza riflessione; » vale a dire dei cambiamenti nell'anima istessa da noi

[1] Prefazione alla versione italiana dell'Opuscolo di G. B. Vico, *de antiquissima Italorum sapientia*, ecc. Milano 1870.

» inavvertiti, per essere quelle percezioni troppo picciole, » o troppo numerose, o troppo congiunte, in tal modo che » non hanno qualche cosa che le faccia distinguere da per » sè; ma aggiunte ad altre, non lasciano di faro il loro » effetto nel complesso, almeno in un modo confuso.... Per » giudicare più esattamente delle picciole percezioni, cui » non possiamo distinguere in mezzo al numero grandis- » simo di esse, soglio adoperare l'esempio del muggito » del mare, che introna l'orecchio quando l'udiamo dalla » riva. Ad udire quel rumore, egli è d'uopo che vengano » udite le particelle che compongono quel tutto, cioè il » proprio suono di ciascuna onda, abbenchè cadauno di » quei suoni non si faccia sentire se non in mezzo a quello » di tutte le onde insiememente confuse e riunite, ciò che » sarebbe inavvertibile se fosse sola l'onda che lo produce. » Imperocchè egli è mestieri che il movimento di quell'onda » agisca un qualche poco sul senso, e che a cadauno di » questi suoni, per quanto tenuissimi, risponda una qual- » siasi nostra percezione; non potrebbesi altrimenti per- » cepire quello di cento migliaia di onde, perchè cento » mila zeri non possono formare qualche cosa.... Insomma, » le *percezioni insensibili* sono tanto importanti nella » pneumatica, quanto lo sieno i corpuscoli nella fisica; ed » è fuor di ragione il rifiutare gli uni e gli altri, per » esser dessi inaccessibili ai nostri sensi.... Chi volesse » negare nell'anima e nel corpo la presenza delle cose da » noi inavvertite, sbaglierebbe di grosso in filosofia ed in » politica, trascurado *τὸ μικρὸν*, ciò vale a dire i progressi » insensibili; invece che un'astrazione non è un errore, » purchè l'uomo non neghi la presenza delle cose da lui » per essa artificialmente tralasciate. »

Consegue da queste riguardevoli considerazioni di cui può cadauno verificare in sè medesimo la verità, che l'uomo cade in errore grave e pericoloso, quando misura l'autorità dei concetti e dei giudizii, senza avere riguardo alle eliminazioni successive alle quali hanno dato luogo.

Gli oggetti dell'intuizione provocano in noi incessantemente un numero indefinito di percezioni tenuissime. L'intelletto assume cotali percezioni, e le fissa per le sue rappresentazioni sotto una forma sintetica, completandone solamente i caratteri più risaltanti, e tralasciando di esse una parte grandissima. Quei tralasciati elementi hanno tuttavia commossa in un modo effettivo la nostra coscienza, lasciando in essa segni profondi; se rimangono inavvertiti, non è perciò scemata minimamente la loro realtà; il pensiero gli può trascurare, ma non mai distruggere.

Opera l'intelletto un'analoga eliminazione quando trasforma le rappresentazioni e le apprensioni in concetti fissi ed assoluti. Tutto ciò che vi ha d'indeterminabile nelle rappresentazioni, tutto ciò che le congiunge colle altre rappresentazioni, trovasi escluso da quelle forme concettive rigorose, le quali non possono raccogliere se non una materia omogenea.

Di più, l'intelletto sottopone i concetti ad un nuovo sceveramento col riunirgli a formare i generali giudizi, ed a produrre le formole universali. Pertanto quegli elementi trascurati in tal guisa dall'intelletto nella serie delle sue discorsive operazioni, si aggiungono gli uni agli altri di continuo, ed accresciutane progressivamente la forza, riescono alla perfine a muovere la coscienza assai vivamente, perchè le sia d'uopo di attendervi e di accertargli.

Imperocchè risentono le umane facoltà una lenta ma

continuata modificazione dalle reclamazioni perpetue di quelle neglette realtà, consistendo in quel movimento risarcitore il principio generativo di ogni miglioramento delle umane condizioni.

Se l'uomo ha bisogno di ricorrere a formole precise per esprimere le condizioni del suo pensiero, e le norme prefisse alle sue operazioni; se è cosa legittima e giovevole di concedere a quelle determinate espressioni una bastevole autorità, non deve però esagerare a loro riguardo la pienezza del suo assentimento, nè porre in dimenticanza essere approssimativo e non assoluto il valore di cotali determinazioni. A norma del detto del giureconsulto Pomponio, sì opportunamente ricordato dal nostro Vico, cotali formole precise convengono *ἐπὶ τὸ πλεῖστον*, il più delle volte, ma non già in quei casi che avvengono *ἐκ παραλόγου*, in un modo straordinario ed inopinato. (*Dig.* lib. I, t. III, § 3).

Siffatte formole precise ed assolute sono incomplete ed in sè stesse, e per le condizioni proprie e costitutive dell'intelletto che le produce, ed i simboli che le esprimono, sieno essi teologici, scientifici, giuridici, o politici, per quanto meritevoli di reverenza, hanno essenzialmente un carattere provvisorio. Adunque l'uomo contrasta colle espansioni necessarie della coscienza, e col progressivo sviluppo del suo pensiero, quando considera questi simboli come assoluti, e crede avere raggiunto per essi un termine, oltre al quale gli sia interdetto di muovere il passo. Vi ha sempre luogo di appellare dalle decisioni recise ed incomplete del discorso a quella potenza egemonica, nella quale si congiungono le forze concettive ed affettive dell'animo, alla *Ragione*, intesa nella più alta

accezione, e come quel centro luminoso ove si raccolgono i riflessi della Verità eterna.

Pertanto nei fatti i più consueti della vita comunale, siccome nei più alti ed importanti avvenimenti, l'uomo ha sempre mestieri di ricorrere alla *prudenza* ed all'*equità*, e di affidare ad esse la direzione della vita operativa, onde sieno a mano a mano introdotte le correzioni ed i temperamenti necessarii, e mitigata l'inflessibilità delle regole precise e delle leggi generali, incapaci di provvedere a quei casi intralciati e straordinarii avuti in mira da Pomponio.

Ma vi hanno degli animi malvagi e dei gretti e caparbii ingegni, che fattisi sordi alle più legittime rivendicazioni, vogliono imporre e far prevalere a tutto costo gl'insufficienti ed arbitrarii decreti della loro mente. Gli uni, propugnatori acerrimi di vieti ed esautorati ordinamenti, vogliono a tutta forza mantenerne le applicazioni più odiate; gli altri, pieni di orgogliosa fidanza nelle assurde deduzioni di male intesi ed incompetenti principii, e nei feroci combinamenti del fanatismo di setta, ne proseguono l'effezione fino alle ultime conseguenze, senza che alcun senso di umanità venga a soffermargli nella funesta lor corsa. I cagionati disastri, le ammucchiate rovine a mala pena giungono talvolta a trattenergli, ed a sollevare nella lor mente una momentanea dubitanza sovra il valore dei loro principii, ma riscossi ben tosto dal breve conturbamento, proseguono coll'istesso accanimento l'esecuzione dei pravi e dissennati consigli.

Guai a quelle nazioni presso alle quali si è attutito il sentimento della realtà, fino a non lasciare sussistere che formole vuote e fallaci; dove perduto il senso dei civili

doveri e dei sociali rispetti per avere lungamente soggiaciuto ad incomportabile servitù, sono ormai chiuse le menti all'intuito dei principii superiori e divini, alimento proprio della vita umana! Allora i popoli vanno seguitando a vicenda i vani fantasmi, che figurano principii contrarii, e senza vera credenza, scevri di amore e di odio, spargono il sangue a rivi, per obbedire ciecamente ad istrioniche e frenetiche illusioni. Non cesseranno quelle inenarrabili sciagure, che col risvegliarsi le sopite coscienze, e col restaurarsi gl'immortali principii, velati lungamente agli sguardi ora dalla cieca superstizione, ora dall'orgogliosa e pazza negazione dell'ordine necessario e divino; errori amendue funestissimi, prodotti entrambi dall'empia sostituzione dei combinamenti artificiali del discorso alle rivelazioni della ragione e della coscienza.

Kant disconobbe la necessità di opporre le necessarie correzioni alle recise determinazioni discorsive dell'intelletto, e non ebbe alcun riguardo ai gravi avvertimenti di Leibnizio intorno alle condizioni originarie delle nostre *apprensioni*. L'intelletto, scemato di ogni intuizione spirituale, fu da lui investito della sovrana autorità, e riconosciuto per l'assoluto legislatore, non solamente di ogni umana credenza, ma eziandio delle fisiche manifestazioni della potenza divina. Egli è adunque cómpito essenzialissimo della filosofica investigazione di mostrare i giusti limiti nei quali deve essere rinchiusa l'autorità discorsiva dell'intelletto, tanto fallace, tanto sovvertitrice, quando non è infrenata da una facoltà più nobile, più umana e più comprensiva.

—

CAPO VI.

DEL PRINCIPIO DI CONTINUITÀ E DELLA POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA

§ 1. — *Del principio di continuità obbiettivo per Leibnizio, e subbiettivo per Kant.*

Aveva Leibnizio espresso il principio di continuità colla formola: *in natura non datur saltus.* Kant, a quel principio consentendo, lo ha fondato sovra la divisione, in un numero indefinito di parti, del *tempo*, in cui si compiono i cambiamenti dei fenomeni, ognuno dei quali non viene a mutarsi, se non percorrendo tutti gl'istanti infinitamente piccioli di una qualsiasi durazione. Una cotal dimostrazione, benchè in sè stessa accettabile, riesce nondimeno incompleta, per non riferirsi che ad una delle forme dell'intuizione, al *tempo*, la qual forma riguarda più specialmente all'esercizio proprio e subbiettivo delle facoltà mentali, e rimane puramente subbiettiva, perchè lascia in disparte gli oggetti esteriori considerati nella loro Realtà obbiettiva.

Perchè riuscisse esatta la dimostrazione di Kant avrebbe, a nostra sentenza, dovuto abbracciare, da un canto, le forme tutte dell'intuizione sensibile, imperocchè lo *spazio* ed il *moto* si dividono anch'essi, come il *tempo*, in un numero indefinito di parti adesive, le quali vengono tutte ad essere tocche successivamente da ogni mutazione del per-

cepito fenomeno, e dall'altro aveva ad esprimere la corrispondenza dell'intuizione cogli obbietti esterni, che la promuovono, ed ai quali ella è congiunta per una necessaria e naturale dependenza.

Non ristrinse Leibnizio la sua proposta alla continuata gradazione del modo onde *vengono da noi percepiti* i cambiamenti della natura, ma non dubitando dell'intima corrispondenza delle modificazioni del senso colla realtà esteriore che le determina, egli affermò non darsi NELLA NATURA se non gradati movimenti, esprimendo in modo assoluto: IN NATURA NON DATUR SALTUS. Risulta, d'altra parte, dalla corrispondenza delle condizioni dell'umano intuito con quelle della Natura esteriore, applicarsi la legge di continuità alle condizioni della intuizione, ed essere dessa inseparabilmente congiunta coll'esercizio della facoltà percettiva, e con tutte le forme di essa.

E, cosa ben degna di essere avvertita, Kant presentò le *sostanze* istesse quali sottoposte, al pari dei fenomeni, a quel continuo e gradato cambiamento che si compie in un tempo determinato; e per un abuso delle parole al tutto inconcepibile, tuttochè egli dica essere il cambiamento un modo di *esistere* che succede ad un altro, egli afferma nondimeno mutarsi il solo *permanente,* e non subire verun cambiamento *la cosa mutabile!* Non potremmo concepire in niun modo un tanto sconvolgimento della significanza dei vocaboli, se non ci sovvenisse che il nostro filosofo ha considerata la divisibilità indefinita dei fenomeni al solo rispetto del *subbietto* che gli percepisce. Ed è cosa evidente ch'egli si discostò dai principii della retta Metafisica, rifiutandosi a riconoscere la *sostanza*

per una *quiddità,* che rimane immutabile e permanente, in mezzo ai successivi movimenti dei fenomeni pei quali si svolge e si manifesta.

Ma avremo tosto a vedere che l'idea di *sostanza* non fu mai ricevuta da Kant, se non in un senso puramente logico e nominale, e che quantunque egli opponga la *sostanza* ai fenomeni, le toglie nondimeno, per una distinzione al tutto incomprensibile, l'attributo di permanenza, che n'è proprio ed essenziale carattere.

§ 2. — *Dei principii collegativi della cognizione accettati da Kant in senso logico e nominale.*

Proposto lo Schematismo per quel nesso che congiunge le categorie dell'intelletto colle percezioni della sensibilità, Kant passò ad intraprendere di provare la *possibilità dell'esperienza* e della congiunzione dei fenomeni, vale a dire di mostrare la legittimità delle operazioni dell'intelletto, quando raccoglie in unità sintetica la varietà delle percezioni sensibili, al fine di giungere alla cognizione delle leggi della natura. In questo argomento, come nei precedenti, non si fondò il nostro filosofo sovra la diretta osservazione dei fatti, nè ricercò gli effetti dell'esercizio delle forze organiche dell'intelletto, ma si attenne solamente al collegamento arbitrario dei concetti ed alle loro logicali referenze. Ad ottenere quell'astratta e nominale congiunzione gli fu d'uopo, anche a quello strettissimo riguardo, di ricercare al di là dei limiti dell'intuito sensibile dei principii di un genere superiore, i quali, a dispetto delle di lui negazioni, sono percepiti dalla mente

per un intuito spirituale e intelligibile. Ad un tal fine fece Kant figurare nella presente argomentazione, oltre al *principio di continuità*, quelli di *concordanza* (principio di non contraddizione), di *causalità*, di *realtà*, di *sostanza*, di *permanenza*, di *ragione sufficiente* (ricognizione di un ordine invariabile e supremo in tutta la serie degli effetti e delle cause), di *forza* (colle idee di *azione* e di *passione* che ne derivano), ecc. Ma quei principii, di cui egli ebbe ad invocare il momentaneo sussidio, si trasmutarono nelle di lui mani in semplici entità nominali; e nell'efimera esistenza ad essi assegnata (poichè non indugiò gran tratto a dinegare loro ogni valore), egli le considerò quai meri concetti discorsivi, non mai riportando quei principii, fondamento della nostra cognizione, alla Realtà soprasensibile donde procedono.

In questa prolissa discussione furono in gran copia adoperati da Kant i dialettici artifizii per provare la possibilità dell'esperienza, il cui stabilimento troppo gl'importava in mezzo alle rovine ammucchiate dalle tante sue negazioni; rimanendo pertanto il suo pensiero sempre ravvolto in densissime tenebre. Moltissime volte fu al nostro autore rimproverata l'abituale oscurità della sua argomentazione, ma come potrebbesi rinvenire chiarezza colà dove le sottigliezze dialettiche tengono il luogo della dimostrazione effettiva dei fatti reali; dove, a collegare le espressioni delle diverse facoltà mentali, viene proposta una connessione artificiale e concettiva, in vece di ricercarne la congiunzione nel vero fonte di essa, nell'unità sostanziale dell'anima umana? Da quella unità si dipartono come da un ceppo comune le diverse nostre facoltà, che tra sè corrispondono, riferendosi altresì alle realtà del mondo esteriore, colle

quali è la nostra mente strettamente congiunta, in forza della perfetta concordanza delle leggi, che reggono alla volta l'esercizio dell'attività umana e gli sviluppi delle forze della natura.

I principii metafisici a noi rivelati per l'intuizione intelligibile, sono le vie che ci aprono l'adito alla cognizione di noi medesimi, ed a quella della Natura. Sfuggirebbe alla mente umana la ragione del menomo fenomeno, se le sue concezioni non fossero subordinate ai principii superiori, che reggono il nostro intelletto e governano i nostri voleri, e che sono universalmente accettati dal sentimento comune del genere umano, a dispetto delle predicazioni dei sofisti, e dei rovinosi trascorsi delle passioni sovvertitrici.

§ 3. — *Degli argomenti prodotti da Kant per confutare l'Idealismo.*

A confutare l'idealismo Kant produsse ragioni singolarissime, di cui non sarà disutile il fare ricordo. Preposto che abbiamo il sentimento della nostra esistenza quale determinato *nel tempo*, e che ogni determinazione supponga nella percezione la nozione di una cosa *permanente e particolare posta all'infuori delle nostre rappresentazioni*, egli ne conchiude che la determinazione della nostra esistenza *nel tempo* debba di necessità presupporre l'esistenza di cose reali percepite fuori di noi, e si affatica a provare per una serie di argomenti come l'esperienza *interna* non riesca possibile se non per l'esperienza *esteriore*.

Sarebbe cosa al tutto oziosa di allegare l'intiera serie dei ragionamenti intermedii frapposti da Kant a tal proposito, i quali non sono analizzabili, nè punto gioverebbero a chiarire la presente discussione. Procureremo tuttavia di ridurre quell'argomentazione a termini precisi, e di facile intendimento, senza che ne rimanga per nulla affievolita la dimostrazione.

« Il sentimento *determinato* della nostra esistenza viene da noi ottenuto nel *tempo*, e quindi in un modo successivo, siccome avviene per ogni qualsivoglia determinazione, la quale sempre producesi in un *tempo*, e per conseguenza in modo successivo. Ogni successione si congiunge con uno stato *permanente*, e da quello dipende; adunque l'uomo passa necessariamente da quel tempo successivo ov'ebbe con forma determinata la coscienza dell'interna sua esistenza, ad un oggetto esteriore *permanente;* ed in tale maniera è ricolmato l'abisso che separa l'*io* dal *non io.* Laonde il sentimento, la coscienza, dei nostri *fenomeni interni* ci conduce a quella dei *fenomeni esteriori;* ora la ragione sintetica di quei fenomeni, e la permanenza di essi, costituiscono propriamente l'esperienza esteriore, e da essa dipende l'esperienza interna, poichè in quella, e fuori di noi, ritroviamo la *permanenza,* la quale è uno dei principii costitutivi di ogni qualsiasi esperienza. Dunque per l'esistenza del mondo esteriore viene confermato e raffermato in noi il sentimento della propria nostra esistenza. »

Crediamo di avere riepilogata con tutta esattezza l'argomentazione di Kant, dandole una forma precisa e rigorosa; ma fa maraviglia il vedere quanto sia sottile il filo al quale si appigliò il nostro filosofo per rintracciare sì penosamente, e con sì poco frutto, la prova di due fatti

che con tanta e sì piena evidenza si affacciano al senso comune, cioè il sentimento della nostra esistenza, e quello della realtà del mondo esteriore.

Riesce facile cosa, a nostro avviso, il mostrare che le allegate ragioni non valgono a confutare le opposizioni dell'idealismo, mentre si può affermare, al contrario, i disviamenti idealistici essere la conseguenza necessaria dei principii della dottrina critica.

Ed esattamente considerando, quel principio di *permanenza*, sul quale si fonda la preallegata dimostrazione, è egli altra cosa per Kant, se non un mero concetto categorico, privo di ogni reale sussistenza? A qual fondamento obbiettivo appoggiasi la nostra *intuizione*, quando le forme che la determinano *a priori* in modo necessario sono avute da Kant per subbiettive, nè si riferiscono ad alcuna realtà obbiettiva? Qual valore obbiettivo può offrire l'*esperienza* quale è da lui concepita, ed in qual modo ricolmerebbesi per essa l'abisso che si frappone tra l'*io* ed il *non-io*, quando quella esperienza viene costituita non mercè dell'unione esteriore ed effettiva dei fenomeni, ma in forza dell'operazione sintetica dell'umano discorso, e dei concetti categorici, effetto di una distribuzione concettiva tutta logica ed arbitraria?

Ma al contrario, allorchè le forme intuitive (*spazio*, *tempo*, *moto*) sono riguardate come una *deduzione*, proporzionata alle condizioni della nostra intelligenza, delle idee d'*Infinità*, di *Eternità*, di *Forza* suprema ed assoluta; quando desse vengono riferite, come lo vuole Leibnizio, al Dio vivente, che n'è la fonte inesauribile, ci ritroviamo ai primi nostri passi sovra un terreno saldissimo, perchè connettiamo le nostre facoltà subbiettive e le loro perce-

zioni con un obbietto esterno, la cui realtà appare alla nostra coscienza con piena ed irresistibile evidenza. Di più siamo confermati in questa fermissima credenza dal comune consenso del genere umano, di cui veniamo ad approvare le credenze in luogo di contrastarle, o di far vista di accettarle con formole vane ed inconsistenti.

La nozione di *permanenza* offre al pensiero una idea reale e positiva, quando è da noi pensata quale attributo delle *sostanze* da noi percepite per un intuito spirituale ed intelligibile, le quali Entità sono i fermi ed incrollabili sostegni dei fenomeni sensibili, sempre incostanti e mutevoli; ma per Kant la permanenza è un mero concetto logico, contrapposto del termine di *successione;* quindi (per una confusione di cui non riesce possibile dare ragione) vediamo alle volte essere attribuita la permanenza alla *sostanza*, ed alcune altre ai *fenomeni*, essendo alternatamente considerati questi opposti termini, ora come fissi, ora come mutabili, siccome lo volevano il progresso e gli svolgimenti della sua argomentazione.

È valevole l'*esperienza*, e può esserne legittimamente invocata l'autorità, quando l'uomo riconosce che la serie delle fenomenali esistenze soggiace a leggi stabili imposte dalla provvidenza divina; quando considera esserne fondamento i principii di *concordanza*, di *causalità* e di *ordine*, i quali congiungono i confusi fenomeni colle effettive cagioni di essi, e gli fanno pensabili ed osservabili; quando egli crede ed afferma corrispondere le nostre percezioni cogli oggetti esteriori che le determinano, e concordare eziandio in modo intimo e necessario le leggi che reggono l'umano intelletto con quelle che governano la natura.

L'*unità* dell'anima umana, del sostanziale principio

centro dei nostri movimenti passivi ed attivi, ci è testificata da un intimo ed irrepugnabile sentimento di assoluta evidenza, e ce l'attesta ugualmente la Ragione divina, la cui voce risuona nella nostra coscienza, la cui Verità illumina la nostra mente, e per la quale l'uomo trovasi in intellettiva comunanza con tutti gli esseri razionali. Riuscirono vani gli sforzi di Kant per istabilire la realtà di un *Io, uno* e *personale,* perchè la di lui dimostrazione consisteva in deduzioni logiche, ed in argomentazioni fondate sui rispetti esteriori delle nostre facoltà, e non mai sovra la natural connessione di esse, quale risulta dalla loro dipendenza da un centro vitale ad esse comune.

Ma, siccome si è veduto, gli anzidetti principj erano stati ricevuti da Kant al solo fine di provvedere con momentaneo sussidio al bisogno presente di una particolare discussione; e quindi non potè valersi della loro autorità, quando gli fu mestieri di affrontare l'idealismo e lo scetticismo, per quanto fosse evidente l'intrinseca insussistenza degl'impugnati sistemi.

§ 4. — *Della corrispondenza dell'Io e del Non-io.*

La confutazione dell'idealismo intrapresa da Kant porge, a nostro avviso, un preziosissimo ammaestramento, perchè ci offre un mezzo di paragonare i distintivi caratteri di due metodi filosofici al tutto diversi, e di cui sono opposte e repugnanti le conseguenze.

Quando l'uomo si volge ad istudiare le facoltà umane nelle loro manifestazioni tanto particolari e private, quanto comuni e socievoli, nella favella, nella legislazione, nelle

istituzioni civili e religiose, seguendo il metodo inaugurato dal Vico (vero fondatore della vera filosofia *positiva*), egli procura di rintracciare in quei fatti diversi i loro universali caratteri, e di farne risultare i principii generativi, introducendo altresì nel loro studio un ordine metodico. Chi in una cotal via s' intromette trova ad ogni passo quei punti che possono essere di riscontro e di guida ai suoi concettivi discorsi, porgendogli mezzi abbondevoli di ravviamento e di correzione. In tal guisa tiene il filosofo un filo conducitore che guida i suoi passi, una luce che gli mostra la meta a lui prefissa, e può senza rischio di forviare inoltrarsi con passo sicuro nell' intrapreso cammino. Ma ciò non avviene a quegl' Intellettualisti (per giovarci della denominazione di Bacone) che fondatisi sugli assunti arbitrarii del loro discorso, ne seguono imperturbatamente le deduzioni, senza darsi pensiero del luogo ove abbiano a riuscire. Assicurati nelle loro orgogliose determinazioni, ogni passo vieppiù gli dilunga dalla realtà, e giunti al fine del loro viaggio, un'immensa distanza gli separa da quelle *κοιναὶ ἔννοιαι*, da quelle comuni credenze, espressione delle condizioni fondamentali imposte dalla provvidenza divina al progressivo sviluppo dell' umana civiltà.

Ma egli è ormai tempo di ripigliare il faticoso esame della *critica della ragione pura.*

Kant moltiplicò gli sforzi onde provare l' obbiettività delle percezioni e delle *apprensioni,* e produsse molti implicatissimi argomenti per istabilire quest' obbiettività. Egli propose due esempii per distinguere la *successione subbiettiva* del cogitativo *apprendimento,* dalla *successione obbiettiva* dei fenomeni; i quali esempi dimostrano quanto ri-

stretto sia il campo ov'egli ha posta la sua discussione, e quanto fosse grande per lui la difficoltà di porgere alle nostre apprensioni un carattere obbiettivo, abbenchè il senso di ogni idiota giammai non dubiti di riconoscerne l'obbiettività.

Citiamo le proprie parole del nostro filosofo: « Non ab» biamo a fare (dic'egli) che colle nostre rappresentazioni.... » È successivo l'apprendimento della diversità nel feno» meno di una casa posta rimpetto a noi. Pertanto trattasi » di sapere se anche il diverso di codesta casa è per sè stesso » successivo, ciò che non sarà consentito da nessuno.... Io » vedo un battello dirigersi seguendo il corso di un fiume; » la percezione da me avuta del posto da lui occupato più » abbasso, succede a quella del luogo del fiume dove si » trovava da prima; ed anzi è cosa impossibile che nel» l'apprensione di codesto fenomeno possa il battello essere » osservato dapprima in giuso, e di poi all'insù. L'ordine » successivo delle percezioni nell'apprensione è adunque » determinato a tal modo, e l'apprensione è collegata col» l'ordine dei fenomeni. Nell'esempio antecedente della » casa potevano nell'atto apprensivo incominciare le mie » percezioni dalla cima, e finire alla base, ma potevano » ugualmente principiare all'ingiù, e volgersi di poi al» l'insù.... Non eravi quindi nella serie di quelle percezioni » niun ordine determinato, che mi obbligasse ad incomin» ciare da una parte più che dall'altra, per legare empi» ricamente gli elementi diversi della mia apprensione. Ma » siffatta regola non può mancare nella percezione *di ciò* » *che arriva*, ed essa necessita l'ordine delle percezioni » successive.... Adunque nel caso di cui ci stiamo occu» pando, deriverò la successione *subbiettiva* dell'appren» sione, dalla successione *obbiettiva* dei fenomeni. »

Laonde sullá sola considerazione degli oggetti capaci di mobilità viene Kant a fondare la realtà della corrispondenza delle percezioni interne colle cose esteriori che le promuovono, poichè alla successione dei movimenti degli oggetti esterni è da lui attribuita la determinazione dell'ordine in cui producesi la successione delle nostre percezioni, che viene in tal guisa a dipendere da una cosa esterna, la cui obbiettiva Realtà si troverebbe perciò chiaramente stabilita. Ma chi esaminerà con accuratezza i due esempi allegati da Kant, non vi troverà, a nostro avviso, una differenza assai grande per accordare due cose tanto dissimili, quanto una percezione data dall'intuizione reale di un obbietto esteriore, ed una percezione vuota di realtà, che risultasse dal semplice giuoco delle nostre facoltà interne.

Poniamo in prima che non del tutto riesce arbitrario l'ordino da noi seguito nella percezione successiva delle parti di una cosa immobile. Imperocchè qualunque sia un percepito oggetto, vi ha sempre in esso qualche cosa che si presenta in un modo più rimarchevole, e tale da eccitare più particolarmente l'attendimento, e da indurci a volgere lo sguardo piuttosto verso un punto che verso l'altro, abbenchè occorra spontanea ed inavvertita una cotale determinazione. Non dubiterà di un tal fatto chiunque vorrà avvertire ed analizzare gli elementi delle nostre volizioni, le quali vengono ad ogni momento modificate per sentimenti indeterminati, che agiscono sull'animo in modo efficacissimo, benchè non giungano ad essere concepiti distintamente dal pensiero, nè a procurare alla coscienza un sentimento preciso ed attendibile. Cotale influenza sovra le nostre volizioni di sentimenti indeterminabili (che per altro non intacca in nulla la libertà della nostra delibe-

razione), toglie ai nostri atti il carattere tutto arbitrario attribuitogli da Kant nell'esempio da lui prodotto. Vi sarebbe forse ragione di supporre eziandio che i nostri atti percettivi si accordassero naturalmente in un senso di concinnità e d'intima convenienza, ed un simile supposto può essere facilmente accettato, quando avvertiamo al simultaneo concorso, nelle manifestazioni della nostra attività, di tutte le nostre facoltà tanto razionali, quanto meccaniche.

Passiamo al secondo esempio, a quel battello spinto dalla corrente di un fiume, il cui movimento è considerato da Kant come bastevole a fare attribuire all'apprensione un carattere obbiettivo. Adunque, secondo il ragionamento di Kant, rimanendo immobile quel battello più non corrisponderebbe alla percezione una obbiettiva realtà, e da ciò conseguirebbe fondarsi unicamente la realtà obbiettiva sul *movimento* che spinge questo battello dall'alto al basso del fiume; ed anzi sarebbe mestieri che procedesse quel movimento con un grado determinato di velocità, perchè se fosse lentissimo, ne sarebbe inavvertita la mossa, sembrandoci immobile il battello al pari della casa ricordata nel primo esempio, e se, al contrario, avesse quel movimento una massima rapidità, egli sfuggirebbe al senso, il quale non giungerebbe ad assumerlo in modo da poterne ricevere percezioni determinabili. Quindi non basta la successione dei movimenti dell'oggetto percepito a stabilire la realtà dell'oggetto esteriore che corrisponde alla interna percezione: vuolsi eziandio che cotal successione avvenga con un grado mediano di rapidità, nè troppo lento nè troppo veloce. Ella è cosa quasi puerile il proporre una simile considerazione come bastevole a stabilire una corrispondenza necessaria tra le modificazioni di un *io* subbiettivo,

e gli sviluppi di un *non io* obbiettivo e reale. Ma il *moto* non è egli per Kant un dato puramente empirico e sensibile? La successione dei movimenti, sovra la quale egli fonda la sua argomentazione non viene dessa a percepirsi in un *tempo* determinabilo, e non è il *tempo* una delle forme dell'intuizione, e per conseguenza uno degli elementi subbiettivi della cognizione? Perciò è cosa evidente che la discussione intrapresa a tal uopo dal nostro autore non si appoggia ad alcun saldo fondamento, o che rimane disarmata la sua dottrina a fronte degli assalti dell'Idealismo.

§ 5. — *Della Fissità ricercata da Kant nello Spazio.*

Volendo il nostro autore dimostrare come le molteplici percezioni del senso vengano a ridursi ad unità sintetica, ed in qual modo giunga l'animo ad attribuirsi quell'assunto sintetico, egli fu condotto (siccome lo abbiamo veduto) a noverare tra le forme categoriche dell'intelletto alcuni principii di ordine spirituale, senza i quali non potrebbe l'uomo ottenere un qualsiasi collegamento delle sue intuizioni. Ma tosto ch'egli stimò di avere stabilita quella unità, diede mano a disvellere i fondamenti posti da lui a sostegno dell'innalzato edifizio, e tolse di presente ogni realtà a quei principii di *sostanza,* di *causalità,* di *concordanza,* ecc., di cui si era giovato poc'anzi, più non avendogli che per meri concetti, al tutto trascurabili nel mentale esercizio. E ciò sarà confermato per le seguenti allegazioni:

« Per mostrare (dice Kant) nell'intuizione qualche cosa » di fisso, che corrisponda col concetto della *sostanza* (e

» per provare in tal maniera la realtà obbiettiva di quel
» concetto), abbiamo bisogno dell'intuizione nello *spazio*
» (dell'intuizione della materia), perchè al solo *spazio* compete
» una determinazione *fissa,* mentre il *tempo,* e per
» conseguenza tutto ciò che si trova nel senso interno, va
» sempre di continuo passando e trascorrendo. »

Esaminiamo ragguagliatamente questa proposizione.

Posta la *materia* quale intuita nello *spazio,* Kant ne inferisce essere la *fissità* propria della materia e dello spazio che la contiene. Ma non è la materia indefinitamente divisibile, e non soggiace essa a perpetua mutazione? E, d'altra parte, se vogliamo ritrovare la fissità nell'intuizione medesima, cioè nell'atto intuitivo dell'*Io,* che n'è il subbietto, vediamo che l'intuizione si produce in modo successivo, ed in momenti i quali si possono dividere in particelle di tempo innumerevoli. Ad onta dell'affermazione di Kant, non ritrovasi quella *fissità* nè nella *materia* contenuta nello *spazio,* forma della intuizione, nè nell'intuizione medesima. Rimane pertanto la forma pura dello *spazio* in sè stessa considerata, ed independentemente da ogni sua contenenza, e potrebbe il nostro filosofo avere attribuito ad essa la ricercata fissità. Ma lo *spazio* non è che l'*ordine* nel quale sono collocate dal nostro intuito le coesistenze materiali, siccome il *tempo* è l'ordine nel quale sono disposte le nostre interne modificazioni. Essendo entrambe parallelamente ordinative quelle forme della sensibilità, come attribuire allo *spazio* la fissità dinegata al *tempo,* e contrapporre l'una all'altra quelle forme di cui è consimile l'esercizio? Considerando quelle forme riguardo al contenuto di esse, egli è forza di riconoscere che tanto le esistenze materiali esteriori, quanto le percezioni interne

si presentano successivamente al nostro intuito con un carattere comune di mobilità e di divisibilità. Perciò egli è di tutta evidenza che non ha verun fondamento la proposta opposizione delle due nozioni parallele di *spazio* e di *tempo*, delle quali è egualmente mutevole e successiva la contenenza, e del pari meramente ordinativa la forma, pensata in sè stessa e nella astratta sua purezza. La insussistenza di una tale opposizione, e l'impossibilità di attribuire allo spazio la fissità assegnatagli da Kant, contraddicono al tutto quel senso stranissimo imposto da lui alla idea di *sostanza*, la quale, nel luogo qui sopra allegato, è stata da lui proposta qual necessaria conseguenza della fissità dello spazio.

Ma vedremo tosto dinegata dal nostro filosofo quella idea di *sostanza*, tuttochè egli avesse procurato di dimostrarne per astrusissime ragioni la realtà obbiettiva, con ciò manifestando quanto facilmente egli abbia accolte le più evidenti contraddizioni.

Kant aggiunse alla sua precedente proposizione le seguenti parole.

« Ogni cambiamento presuppone qualche cosa di fisso » nell'intuizione, anche per potere essere percepito come » cambiamento, e *nessuna intuizione fissa può trovarsi » nel senso interno.* »

Nulla di più oscuro ed ambiguo che le citate parole, ed è difficil cosa il ritrarne un senso preciso ed intendevole. Persiste Kant nel considerare lo spazio, e l'estensione ivi contenuta, qual centro della fissità, e nel dichiarare che questa non può in verun modo rinvenirsi nel senso interno. Ma, in prima, come potrebbe l'intuizione materiale offrirci un punto fisso, se sono subbietto del suo esercizio

i fenomeni corporei, indefinitamente divisibili, e sottoposti a perpetue mutazioni? E come, d'altra parte, non riconoscere nel senso interno l'espressione manifesta dell'*Io* permanente, unica sorgente degli stabili concetti? Non trovasi in tal guisa intieramente travolto il senso dei vocaboli, e non vengono raffigurate le cose in una maniera affatto contraria alla loro realtà? Che vale, d'altra parte, il fondare la necessità di un concetto sull'affermazione della proposizione contraria? A che giova un simile artifizio logico, quando si tratta di provare una realtà di tanta importanza? A mala pena tanti e sì gravi errori potevano rinchiudersi in più brevi parole.

Molto al nostro filosofo importava di allogare ove che sia quella fissità, senza di cui non poteva congiungere nè i fenomeni, nè le percezioni, trovandosi anche impedito dal produrre l'unità sintetica che fa possibile l'esperienza. Lo *spazio*, per l'idea materiale cui suggerisce, gli è sovvenuto quale idoneo ad offrire il punto *fisso* di cui abbisognavano le sue deduzioni, ed egli venne condotto a contrapporlo al *tempo*, il cui nome istesso involgeva l'idea di successione e di mobilità. Ciò che condusse il nostro autore a proporre quella opposizione, ed a fondare sovr'essa i suoi argomenti, fu l'aver egli, fino dagli esordii delle sue dimostrazioni, presentate le forme della sensibilità quali isolate e disgiunte, senz'avvertire al carattere tutto artificiale e didascalico di una siffatta separazione. Imperocchè può l'uomo pensare ad una ad una le forme della sua intuizione, ma rimane nondimeno identica l'unità essenziale di esse. I fenomeni della estensione materiale raccolti sotto la forma dello *spazio* si presentano sempre all'intuito nelle divisioni successive del

tempo, e tanto le percezioni del senso interno, quanto l'obbietto materiale ed esteso che le promuove, appajono ognora animate da un *Moto*, il quale si manifesta anch' esso in un *tempo* successivo. *Spazio*, *tempo*, *moto*, sono le tre forme, per cui diversamente si produce l'esercizio della facoltà intuitiva, le cui condizioni in diverse maniere considerate altro non sono che il triplice aspetto di una cosa medesima.

E questa discussione dimostra di bel nuovo che nel libro cui andiamo studiando, l'incertezza dei termini, e l'oscurità dell'argomentazione coprono, sotto il manto della profondità, conclusioni arbitrariamente dedotte, ed abbagli pericolosi e gravissimi.

—

CAPO VII.

DEI NOUMENI

—

§ 1. — *Della nozione di tempo considerata da Kant qual fondamento dei principii d'ordine superiore.*

Siccome si è veduto dianzi, l'uso delle categorie doveva, secondo Kant, ristringersi ai soli fenomeni sensibili e materiali.

Egli dice (al Capit. III dell'*Analitica trascendente*): « L'intelletto non può fare dei suoi principii *a priori*, ed » anche di ogni suo concetto, che *un uso empirico*, e » giammai un uso *trascendente*.... l'uso empirico di » un concetto si applica ai fenomeni, cioè agli oggetti di » possibile esperienza.... tutti i concetti, e con essi » tutti i principii, si riferiscono dunque alle intuizioni em» piriche, cioè ai dati di una esperienza possibile. Altri» menti essi non hanno alcun valore obbiettivo, e non sono » che un giuoco dell'immaginazione o della mente colle » proprie loro rappresentazioni.

» Egli è necessario di render sensibile un concetto » astratto, cioè di mostrare un oggetto che gli corrisponda » nell'intuizione, perchè senza di ciò il concetto non avrebbe, » come si suol dire, alcun senso, cioè rimarrebbe senza

» significazione: non possiamo definire il concetto di *quan-* » *tità* in senso generico se non, per esempio, in dicendo » essere la *quantità* quella determinazione di una cosa, » che permette di concepire *quante* volte *uno* sia conte- » nuto in quella tal cosa. Ma questo *quante volte* si fonda » sulla ripetizione successiva dell'unità, per conseguenza » sovra il *tempo*.... Non si può diffinire la *realtà*, per » opposizione alla *negazione*, che pensando ad un *tempo*. » Se facciamo astrazione della *permanenza* (la quale è » un' esistenza in ogni tempo), altra cosa non rimane del » concetto della *sostanza*, se non la rappresentazione logica » del subbietto.... In quanto al concetto di *causa*, se » facessi astrazione del' *tempo*, non troverei nella nuda » categoria nulla di più, se non esservi qualche cosa da » cui si può conchiudere l' esistenza di un' altra cosa, ed » allora *la causa e l' effetto non si potrebbero più distin-* » *guere l' uno dall' altra.* »

Sono importantissime queste proposizioni, e meritano di esser seriamente disaminate, perchè contraddicono e distruggono quei principii, ai quali ebbe a rivolgersi il nostro autore quando cercò di dimostrare la legittimità dell' esperienza.

E primamente è cosa degna di riguardo il vedere ristretto ai soli oggetti della intuizione sensibile l' uso delle categorie, ciò che vale a dire ogni esercizio dell' intelletto. Con ciò vengono ad un tratto ad esser interdetti alla nostra considerazione i subbietti più essenziali del pensiero, i quali non derivano in verun modo dall'intuizione sensibile.

Adunque per Kant (se ci vogliamo attenere strettamente ai suoi principii) non deve l'azione dell'intelletto sovr' altri subbietti esercitarsi, se non su quelli cui può porgere l'in-

tuizione sensibile, e l'uomo adopera impropriamente le sue facoltà, allorchè trapassa i limiti della visione materiale, e della connessione dei fenomeni nella esperienza. Ora in qual modo render conto dell'uso perpetuo delle categorie in tutti gli argomenti che oltrepassano la sensibilità corporale, e sono il principale alimento del pensiero? Tutto ridurrebbesi pel nostro spirito ad un rozzo empirismo, a formole pratiche, particolari e sconnesse, nè giammai potrebbe la mente trascorrere oltre agli esili risultamenti di una ristretta esperienza, valevole solamente per le cose percepite direttamente dall'intuizione sensibile.

Al certo nessun sistema materialistico ha stretto in più brevi limiti l'attività della mente umana, assegnandole una condizione più depressa, e meno confacente alla di lei dignità.

Vuolsi osservare che avendo Kant dichiarato essere nullo e vuoto ogni concetto il quale non si fondasse sovra l'intuizione sensibile, propose qual fermissima verità che le idee di *quantità*, di *realtà*, di *sostanza* e di *causalità* sono giustamente adoperate mercè la nozione di *tempo*, la quale trovasi in esse implicata, e ne costituisce, a sua sentenza, il fondamento. Però il *tempo* non è una intuizione, ma una semplice forma ordinativa. Ed in tal guisa, secondo quel suo principio, viene tolta ogni realtà a quei concetti, sovra i quali egli si era fondato per autorizzare l'esperienza.

Nel luogo qui dianzi riportato abbiamo veduto come, a sentenza di Kant, la nozione di *quantità* esprima la determinazione della contenenza di una cosa, ottenuta per la replicata applicazione dell'*Unità*, e come, per eseguirsi in un *tempo* successivo cotal replicazione, egli vuole che ne

consegua esserne il *tempo* il fondamento effettivo. S'egli avesse analizzato esattamente il concetto di *quantità*, ne avrebbe riportato il principio non alla nozione di *tempo*, ch'è troppo generica, nè direttamente vi si riferisce, ma bensì alla idea di *Unità*, la quale non si rinviene nei materiali fenomeni, e non può provenire dalla intuizione sensibile. Bisogna adunque o discacciare dal pensiero e dalla favella quella nozione essenzialissima dell'*Unità*, ovvero riconoscerla per un'idea puramente spirituale, promossa dalla intuizione intelligibile.

Possono addursi le medesime ragioni riguardo al concetto di *Realtà*, nozione tutta spirituale, la quale porta seco un carattere di perfetta evidenza, e non deriva in nessun modo dalle percezioni del senso. E toglierebbe a quel concetto la somma importanza che gli compete colui che, le definizioni di Kant accettando, si contentasse di considerare la *Realtà* come il mero contrapposto logico dell'idea di *Negazione;* ed oltre a ciò ella è cosa affatto inconcludente e fanciullesca l'avere introdotto in un tale argomento l'idea di *tempo*.

Furono di già estesamente disaminati nelle considerazioni precedenti gli argomenti che si riferiscono al concetto di *persistenza,* essenziale e costitutivo attributo della sostanza, ed avremo altresì occasione di riparlarne.

Ma ciò che riesce affatto inaccettabile è l'introduzione del concetto di *tempo*, all'uopo di confermare il principio di *causalità*. Al certo gli *effetti* che procedono da una qualsiasi causa non si possono produrre se non in un *tempo* successivo, però la produzione di quegli *effetti* è cosa ben dissimile dalla virtuale potenza della *Causa*, concepita qual principio di una qualsivoglia serie di *effetti*

successivi. Coll'introdurre nel concetto di *Causa* la nozione di un *tempo successivo*, viensi ad attribuire alla *causa* efficiente e produttrice le condizioni proprie della materiale espansione degli *effetti* che ne risultano. Quindi per avere derivato la nozione di *causa* da una intuizione fenomenale, Kant fu condotto a non iscorgere tra la *causa* e gli *effetti* niun'altra differenza se non quella dell'anteriorità, professando che *tralasciata la considerazione del tempo*, la *causa* e l'*effetto non potrebbero più l'una dall'altra distinguersi*. Sfuggì al nostro autore essere qualsiasi attribuzione di *tempo* del tutto incompatibile colla concezione di *causa*, considerata in sè stessa e nella sua essenza, e doverne essere esclusa rigorosamente, e perciò egli è ricaduto nella dubitazione promossa da Hume rispetto alla necessità della collegazione degli *effetti* e delle *cause*, fondando in tal guisa colle proprie mani sopra nuova base quello scetticismo assoluto cui aveva voluto distruggere. Hume negò la realtà del collegamento causale, perchè aveva fissata la sua considerazione al solo mondo fenomenale, e sul medesimo scoglio venne ad infrangersi la dottrina di Kant, per aver professato che l'intuizione sensibile è l'unico fonte del nostro intendimento. Aveva Kant attribuito arbitrariamente all'intelletto una qualsivoglia forza creatrice, capace di produrre da sè i principii che coordinano le percezioni sensibili, e passò di poi a rintracciare l'origine di quei principii, talora nelle percezioni medesime, e talora nelle condizioni formali che determinano il loro ordinamento. In ultima analisi, nel suo sistema le facoltà intellettive traggono la loro realtà da quelle istesse percezioni fenomenali, a cui impongono quell'ordine e quelle forme che fanno intelligibili quelle percezioni; e la nostra cogni-

zione rinchiusa nella intuizione corporale è condannata a non oltrepassare i limiti di quella intuizione, al di là della quale cessa e svanisce, al suo avviso, ogni mentale potenza.

§ 2. — *Dell'Unità sostanziale confermata da ogni esercizio del pensiero.*

Riconosce Kant che mentre il pensiero considera gli oggetti esteriori (sotto l'appellazione di *fenomeni* PHÆNOMENA, *apparizioni*, SINNENWESEN, esseri dei sensi), rispetto alle modificazioni sensibili da essi eccitate, egli sentesi spinto ad un tratto a contrapporre alla materiale intuizione un oggetto di natura tutto diversa, che non può essere raccolto dalla percezione sensibile.

Perciò allorchè si produce l'atto intuitivo, l'uomo viene sempre ad aggiungere alla intuizione del *Fenomeno* ottenuta pel senso, il concetto di un NOUMENO intelligibile assunto dalla Mente. (NOUMENON, VERSTANDSWESEN, ESSERE DELL'INTELLETTO).

Vuolsi in prima avvertire che quel bisogno della mente di contrapporre ad ogni percezione fenomenale un elemento di tutt'altra natura, risulta dall'impossibilità in cui trovasi l'intelletto di concepire i fenomeni nella loro mobilità indefinita, senza congiungergli con un oggetto permanente, al quale possano attribuirsi, e la cui fissità permetta alla mente di assumergli e di pensargli; laonde fu forza a Kant di riconoscere quella *quiddità* intelligibile, alla quale diede il nome di *Noumeno.*

Non può l'intelletto applicare isolatamente le sue leggi categoriche nè ai *Noumeni,* di cui egli concepisce la Realtà, ma che non gli si rivelano che pei fenomeni che ne ma-

nifestano l'esistenza, nè ai *Fenomeni,* i quali per la loro inconsistenza sfuggirebbero alla sua *apprensione*, se non avessero un sostegno sostanziale: l'obbietto del nostro pensiero è adunque od il *Noumeno* sviluppato nei suoi *fenomeni* attributivi, od i *fenomeni* congiunti col *principio fisso* che gli costituisce. Entrambi questi elementi (notiamolo bene, per essere ciò un oggetto di sommo rilievo) non possono concepirsi isolatamente che in un rispetto metafisico, dove la mente gli distingue all'uopo di dimostrare e confermare la realtà del loro elemento intelligibile, guardandosi però di tentare a quel riguardo un modo d'investigazione ch'eccedesse i limiti del nostro intendimento. Ne consegue adunque od un' *analisi* che partendo dal principio sostanziale dimostri l'espansione fenomenale di esso, ed i suoi diversi attributi sensibili; od una *sintesi* la quale raccogliendo i varii fenomeni, gli riduca al principio che gli regge e gli unifica; ma in ambe quelle operazioni ritrovansi sempre e l'*Essenza* individua e pensabile, e le manifestazioni moltiplici e sensibili dell'*Esistenza* di essa.

Kant ci avverte del grave pericolo nel quale incorre la mente, quando al concetto *indeterminato* di una entità *intelligibile* (pensata fuori della sensibilità, e per conseguenza (dice egli), *fuori dei limiti dell'intelletto*), sono applicati i metodi che competerebbero ad un concetto *determinato,* il quale non può riferirsi ad una *Entità* non percettibile dal senso, e non determinabile dall'intelletto. Egli osserva che se vogliamo riguardare il *Noumeno* per una cosa di cui non abbiamo l'intuizione sensibile, non avrà desso che un senso *negativo.* « Ma (egli aggiunge) se intendiamo con ciò l'obbietto d'una *intuizione non sensibile,* » veniamo a riconoscere un modo particolare della intui-

» zione, cioè *l'intuizione intelligibile*, che *non è la nostra*, » *e di cui non possiamo nemmeno rappresentarci la possibilità;* e ciò sarebbe allora il Noumeno nel senso positivo.... Ora una siffatta intuizione, voglio dire una intuizione intellettiva, è affatto aliena dalla nostra facoltà » cognitiva, e *l'uso delle categorie non può in verun modo* » *estendersi al di là dei limiti degli oggetti dell'esperienza.... Ciò ch'è da noi nominato* NOUMENO *non deve* » *dunque essere inteso che in un senso negativo....* Al » postutto, rimane tuttavia inconcepibile la possibilità di » questi noumeni, e *fuori della sfera dei fenomeni non* » *havvi per noi che il vuoto.* In altri termini, abbiamo » un intelletto che si estende problematicamente al di là » di cotale sfera, ma non abbiamo nessuna intuizione, per » la quale possano darsi oggetti fuori del campo della sensibilità; non abbiamo nè anche alcun concetto di una » intuizione possibile di tal genere, e fuori di quel campo » non può l'intelletto essere *assertivamente* adoperato. Il » concetto di un *noumeno* non è dunque che un concetto limitativo, destinato a restringere le pretensioni della sensibilità, e non ha per conseguenza che un uso *negativo.*

» L'*intelletto* e la *sensibilità* non possono determinare » gli oggetti, se non quando agiscono unitamente. Se gli separiamo, abbiamo allora o delle intuizioni senza concetti, » o dei concetti senza intuizioni, ed in ambedue delle » rappresentazioni cui non possiamo riferire a nessun oggetto determinato.... La concezione di oggetti puri, semplicemente intelligibili, trovasi adunque sprovveduta di » tutti i principii che la fanno applicabile, poichè non possiamo immaginare in qual modo potrebbero esserci offerti quegli oggetti; ed il luogo vacuo aperto dal pensiero

» problematico, si riduce ad offrire un campo che giova a » ristringere i principii empirici, senza contenere od in- » dicare fuori della loro sfera nessun altro oggetto cono- » scibile. »

I principii dell' Ideologia di Kant sono espressi con forma assai precisa nei luoghi qui sopra allegati. Adunque niuna altra intuizione se non quella data dal senso; l' intuizione intelligibile rifiutata e dichiarata impossibile; e l'uso delle categorie ristretto alle percezioni sensibili ed alla esperienza empirica.

Nel trattare dei *Noumeni* trovavasi Kant ridotto alla necessità di scegliere tra due diversi partiti. Eragli d'uopo o di riconoscere l'esistenza di un Ordine di Realtà diverse dalle Realtà sensibili (il che si opponeva ad uno dei principii fondamentali della sua dottrina), ovvero, le Realtà soprasensibili rifiutando, di negare uno degli assunti più essenziali e necessarii dell' umano intelletto. Nè, come lo abbiamo veduto, rimase per lui dubbiosa l'elezione: messa in non cale l'evidenza del fatto, fu mantenuto ad ogni costo il dottrinale principio. Non procurò egli altresì di dimostrare con determinate ragioni, come potesse la mente pensare i fenomeni senza il loro necessario sostegno, contentandosi di affermare replicatamente, con forme diverse, che al di là dell' intuizione materiale non può il pensiero assumere altra cosa se non il vuoto, e che, per conseguenza, non corrisponde alcuna cosa reale alla concezione di quei Noumeni, quantunque sia innegabile la loro effettiva e naturale produzione nella mente umana.

La sua argomentazione si riduce adunque in una pretta petizione di principii, nè può reggere di niuna maniera.

I ragionamenti prodotti da Kant nella dimostrazione dei

Noumeni si possono ridurre a termini semplicissimi. « È propria condizione dell'esercizio del pensiero di soprapporre alle intuizioni fenomenali un principio fisso che le sostenga ed unisca, nè può la mente pensare i fenomeni, senza attribuirgli all'invisibile principio che gli mantiene e gli congiunge; ma questo elemento unitivo trapassa di gran lunga i limiti della intuiziono sensibile, nei quali ci è piaciuto di rinchiudere strettamente ogni realtà; perciò non potremmo riconoscerlo ed accettarlo senza contraddire ad uno dei punti principalissimi della nostra dottrina, DUNQUE dobbiamo rigettarne il concetto, e considerarlo come scevro di realtà, ricevendolo al più qual nozione problematica e limitativa. »

La denominazione di *Noumeno* data a quella Realtà intelligibile corrisponde per l'appunto a quella di *sostanza*, e quei vocaboli si riferiscono amendue alla *Quiddità*, la cui *essenza* unica e permanente isfugge al senso, e non si manifesta ad esso che pei modi moltiplici della sua *esistenza* esteriore, cioè pei fenomeni materiali e percettibili. Ma il vocabolo di *sostanza* venne usato da Kant in un senso logico, per contrapporlo agli *accidenti*, mentre egli adoperò quello di *Noumeno* in un senso reale, opponendolo ai fenomeni percepiti effettivamente.

La concezione di principii sostanziali, sostegno delle percezioni fenomenali, è uno dei più necessarii elementi dell'umano intendimento. Ed abbiamo ad ogni istante la conferma della realtà di quei principii nell'intimo sentimento, che ci attesta alla volta l'Unità sostanziale della nostra anima, e le moltiplici manifestazioni di quella Unità invisibile, le quali nella loro varietà indefinita sono da noi

attribuite di continuo al principio unico donde provengono. La mente *pensa* quel principio sostanziale, e lo distingue dagli attributivi fenomeni che lo manifestano, ma non le è concesso di concepirlo *in sè*, segregato dallo di lui manifestazioni esteriori, non potendo in veruna maniera nè rappresentarselo sotto la forma figurativa propria degli oggetti dell'intuizione sensibile, nè sottoporlo ad una qualsivoglia valutaziono quantitativa e discorsiva.

Le *Unità* sostanziali, in sè stesse considerate, sono indipendenti dalle attribuzioni di *spazio*, di *tempo* e di *moto*, condizioni dell'intuizione sensibile. Nondimeno ogni atto della mente dimostra la realtà di esse, imperocchè senza quegli elementi cho fissano e collegano le percezioni fenomenali, l'intelletto non potrebbe nè concepire quelle percezioni, nè esercitare a loro riguardo le sue funzioni categoriche. Adunque non può l'uomo rifiutare la ricognizione dei principii sostanziali senza dinegare la condizione necessaria doll'esercizio del pensiero, e contrastare ad una delle più evidenti verità che possano essere da noi professato. A dimostrarne l'evidenza basterà ricordare cho la favella (espressione sensibile del pensiero) non potrebbe sussistere senza l'uso del *sostantivo*, il quale rappresenta quell'elemento *sostanziale*, riguardato da Kant come una nozione vuota e trascurabile.

Riepiloghiamo questa importante discussione:

Le percezioni fenomenali sparse o sconnesse nella lor mobile ed indefinita moltiplicità, non potrebbero essere assunte dalla mente, se questa non le congiungesse con un subbietto unico e permanente, e non le attribuisse a quel subbietto in un senso, non logico e nominale, ma reale

ed adesivo. Gli elementi qualificativi, come eziandio quei concetti generici attributivi che uniscono in un medesimo assunto i movimenti attivi e passivi delle cose, costituiscono quei predicati di qualità (*aggettivi*) e di azione (*verbi*), cui dobbiamo riferire ad un *subbietto* permanente, e che occorrono ad ogni momento nella comune favella, porgendoci la propria materia delle osservazioni e dei giudizii.

Al postutto l'uso delle categorie si volge di continuo a subbietti concepiti quali unità permanenti, perchè l'intelletto non può pensare se non oggetti fissi, nè può assumere le cose mobili e sfuggevoli. Ma Kant dopo aver premesso che le categorie sono *forme*, che rimarrebbero vuote ed inerti senza la materia proposta alla loro elaborazione, fa consistere cotale materia della intellezione nei fenomeni materiali, quali si offrono alla percezione sensibile, e conchiude, contro ogni evidenza, ch'essendo puramente fenomenale la percezione, le categorie respingono ogni concetto metafisico; quando, tutto al contrario, egli doveva riconoscere che le categorie non si riferiscono alle percezioni fenomenali se non mercè gli elementi metafisici, che trasformano le percezioni, e le rendono cogitabili.

Adunque per aver escluso dall'animo umano ogni intuizione intelligibile, e denegata la realtà di quanto trascende l'intuizione materiale, Kant venne condotto a rappresentare quali nozioni vuote quei Noumeni, di cui riconosceva pertanto la presenza nella mente come un fatto incontrastabile e necessario. Abbiamo mostrato che gli oggetti dell'intuito spirituale, e quindi gli enti sostanziali, repugnano a qualsiasi determinazione figurativa o discorsiva. Ricordiamo che se gli oggetti puramente intelligibili agi-

scono potentemente sull'animo, se dessi sono proposti al pensiero qual necessaria condizione del suo esercizio, l'immaginazione non gli può pertanto figurare, ed ella riempie l'intelletto d'illusorii fantasmi, quando imprende ad esprimere per forme determinate e per immagini figurative le cose intelligibili, inaccessibili al senso. L'uomo abbassa quelle idee superiori, nel soggettarle alle condizioni della percezione fenomenale, ed il pensiero lascia la propria via, allorchè vuole rinchiudere quei razionali elementi nel cerchio ristretto della materiale determinazione. Le aberrazioni cagionate dalla confusione dei due ordini tanto dissimili delle nostre percezioni, sono per l'uomo perpetua causa di colpe e di miserie, e la materializzazione dei principii spirituali fu in ogni tempo ciò che ha maggiormente inciampato il progressivo miglioramento delle umane società.

Perciò era d'uopo mostrare che i due ordini della nostra cognizione, separati da limiti precisi, avevano l'uno e l'altro condizioni proprie ed al tutto diverse; nè poteva lo spirito filosofico spaziarsi in argomento più nobile e di maggiore rilievo. Ma Kant, in luogo di ricordare quelle differenze profonde, e di ammonire intorno al pericolo della confusione di quegli elementi contrarii, fu tratto dai principii della sua dottrina a ridurre al nulla i concetti superiori, sopra i quali è fondata l'umana cognizione. Nessun rispetto lo ha trattenuto dal contraddire alle espressioni più frequenti e più manifeste dell'attività umana, la quale per la preponderanza da lei attribuita ai concetti sostanziali, tanto nella favella, quanto in ogni esercizio del pensiero, mostra incessantemente quanto sia l'illegittima quella esclusione. E lo stesso Kant non ha egli praticamente

obbedito alla legge comune? non gli fu forza, nel produrre i propri concetti, di oltrepassare i brevi limiti da lui prefissi all'espansione della mente umana?

Il senso e l'intuizione materiale sono dessi l'unico fonte della nostra cognizione, ovvero viene la mente, oltre alla intuizione sensibile, alimentata parallelamente anche da una intuizione spirituale ed intelligibile? Da questo quesito, o dalla ricevuta risposta, dipende lo scioglimento dei problemi della metafisica.

Non riuscirà forse disutile di ricapitolare con brevi parole i diversi modi onde l'esercizio delle nostre facoltà intellettive viene nei suoi diversi progressi a dimostrare con tutta evidenza la realtà e l'importanza dell'intuizione intelligibile.

Chi esamina il modo onde nell'Etica trascendente vennero proposte da Kant le forme dell'intuizione sensibile, si persuade tosto che non potendo il nostro filosofo derivare da quella intuizione le forme che ne operano la coordinazione, e rifiutando altresì di attribuire quelle forme ad una intuizione superiore, sia stato condotto a considerarle come prodotte da sè medesime per effetto di una qualsiasi forza intrinseca ed independente, contraddicendo in tal maniera, per un sofisma singolarissimo, a quel bisogno irresistibile del nostro spirito, che ci fa congiungere tutti gli oggetti da noi conosciuti ad un principio causale originario.

Quelle forme che impongono alle intuizioni sensibili un ordinamento necessario, non possono essere concepite se non come prodotte da una causa efficiente infinita, e debbono essere considerate come provenienti da quell'intuito superiore che ci disvela le cose intelligibili, gli attributi divini d'*Infinità*, di *Eternità* e di *Potenza*, le

quali idee, inaccessibili nella loro essenza all'umano discorso imperfetto e finito, si presentano alla mente sotto la forma dei concetti di *spazio*, di *tempo* e di *moto*, che ne offrono una *deduzione* indefinita, ma però misurabile, accessibile al discorso, e proporzionata ai limiti dell'umano intendimento.

L'intuizione intelligibile si manifesta parimente con tutta evidenza nei principii fondamentali di *concordanza*, di *causalità*, di *permanenza* e di *ordine*, senza i quali non potrebbe l'intelletto collegare in un qualsiasi modo gli oggetti della sua cognizione. Abbiamo veduto come Kant, volendo stabilire la possibilità dell'esperienza, fosse condotto a ricorrere a quei principii; ma per non avergli attribuiti alla intuizione soprasensibile (ciò che avrebbe dato ad essi un carattere reale obbiettivo), egli tolse loro ogni consistenza, riducendogli ad essere nozioni prettamente logiche ed ipotetiche. I fantasmi dell'ipotesi, e le vuote formole della logica furono da lui surrogate alle intime e naturali attinenze delle cose, quali vengono nella loro realtà ad essere assunte dalla mente, e riprodotte dalle nostre rappresentazioni. Di tal maniera tutto il sistema della nostra cognizione più non si appoggierebbe che ad un complesso di arbitrarie combinazioni, e la mente andrebbe di continuo ondeggiando in mezzo ad apparizioni illusorie, prive di ogni corrispondente realtà.

D'altra parte, non fondandosi i concetti categorici sovra principii superiori che valgano a stabilirne la corrispondenza effettiva coll'ordine reale delle cose, non hanno più il carattere di leggi proprie dell'intelletto, proposte a governarne in modo necessario l'esercizio. Ridotti a non rappresentare che relazioni logiche introdotte da un or-

dinamento arbitrario, i concetti opposti hanno un ugual valore nella reciproca loro contraddizione: l' *accidente* non è subordinato alla *sostanza*, nè l' *effetto* alla *causa*, ma quei concetti sono indistintamente proposti, tra loro a mala pena distinguendosi per un'anteriorità affatto independente dalla loro importanza intrinseca ed effettiva.

Una manifesta derivazione dell' intuizione intelligibile si ritrova ugualmente in quei predicati qualificativi, assunti dalla mente sotto una forma tipica ed assoluta, e con un carattere di universalità al tutto disforme dalla condizione delle percezioni fenomenali, sieno desse isolatamente considerate, ovvero aggregate in un concetto comprensivo più o meno esteso.

E finalmente l' intuizione sensibile ci somministra quei principii regolativi che determinano l' esistenza e lo sviluppo della vita sociale. Sono individue ed incomunicabili le percezioni del senso, nè varrebbero ad eccitare negli uomini verun sentimento di comunanza. Per l' intuizione superiore ci sono disvelate quelle leggi di universale autorità, che hanno una potenza aggregativa capace di determinare negli uomini gli sforzi comuni, e di avviargli ad un'unica meta sotto l' imperio delle idee di giustizia e di verità, di quelle idee, sovra le quali è fondato quel commercio degli enti razionali che gli rende *isonomi con Dio*, *ἰσονόμοι Θεῷ* (secondo l' ammirabile espressione di Marco Antonino) e gli fa cittadini della Città razionale e celeste sotto il governo della sapienza divina.

CAPO VIII.

DELLA RAGIONE

§ 1. *Delle attribuzioni assegnate da Kant alla Ragione.*

Esposta nella *Logica trascendente* la natura delle funzioni dell' intelletto, e delle condizioni dell' esperienza, Kant ha impreso di offrire nella sua *Dialettica* lo studio della *Ragione*, della facoltà superiore, reggitrice di ogni esercizio della Mente.

A di lui sentenza, la Ragione è sottoposta all' azione di una forza prepotente la quale la costringe a slanciarsi oltre ai limiti della intuizione sensibile e della esperienza; ma il nostro filosofo avvisa ad un tempo che la Ragione in luogo di ricogliere in quelle sue escursioni un accrescimento di cognizioni, non v' incontra se non illusive apparenze e concetti ingannevoli.

« Abbiamo a fare (dice egli) con una illusione naturale, » la quale si fonda sovra principii subbiettivi, cui spaccia » per principii obbiettivi.

« Vi ha dunque una Dialettica della Ragione pura, a cui » non possiamo isfuggire. Non è quella in cui s' imbattono » per ignoranza le teste dissennate, nè quella cui immagi- » nano ingegnosamente i sofisti per deludere le menti ra- » gionevoli, ma dessa è altamente confitta nella ragione » umana, ed anche allorchè ne abbiamo scoperta l'illusione,

» NON CESSA PERTANTO DI PIGLIARSI GIUOCO DELLA RAGIONE » E D'INDURLA DI CONTINUO IN ERRORI CUI DEVE SEMPRE » RESPINGERE. »

Qual tragico e lamentevole spettacolo offre quella Mente che sentesi fatalmente condotta ad errori inevitabili, e si consuma in inutili sforzi per isfuggire ai perigliosi prestigi, sempre respinti e sempre rinascenti! Vi sarebbe adunque un Ente assai malvagio per attorniare la mente umana d'ingannevoli bagliori, alla guisa di quelle barbare genti che accendono i perfidi fuochi sulle rive inospitali per deludere i naviganti, e trargli ai rovinosi naufragi?

E giunge a tale quella dottrina stata lungamente preconizzata per quella a cui spettasse di atterrare il materialismo e lo scetticismo, e di fare rifiorire le spirituali credenze!

Kant, lo studio della Ragione continuando, afferma che *la cognizione incomincia pei sensi, passa quindi all'intelletto, e finisce per la Ragione;* egli mantiene in tal guisa essere i sensi il fonte originario dell'intiera nostra cognizione. Tuttavia egli aggiunge che *la Ragione contiene in sè stessa l'origine di alcune idee e di alcuni principii cui non ritrae nè dal senso nè dall'intelletto.*

Ma donde ed in qual maniera potrebbe la Ragione ottenere concetti e principii obbiettivi, quando le è tolto assolutamente ogni modo diretto d'intuizione, nè può appoggiarsi indirettamente che alla intuizione sensibile? Qual cagione, fuorchè la sua repugnanza per le cose divine, (quasi generale, come lo abbiamo osservato, nei filosofi della fine del secolo XVIII), può avere indotto Kant ad attribuire alla ragione umana una forza intrinseca ed indipendente che producesse quei principii per una sua propria potenza?

Siccome già lo abbiamo detto, chi un tale supposto proponesse, non simiglierebbe egli all'uomo che riponesse nei congegni di un qualsivoglia meccanismo il principio del movimento di esso? La ricognizione di una facoltà razionale che ricavasse da sè stessa e dalle intrinseche forze i concetti ed i principii, sarebbe cosa ben altrimenti inaccettabile che quella di una intuizione spirituale, fonte dei fondamentali elementi dell'intendimento.

Il commercio universale degli esseri razionali, pel quale si stabiliscono gli accordi e le corrispondenze che formano la vita intellettiva e sociale, non si potrebbe concepire se non fosse fondato sovra una intuizione spirituale, comune a tutte le menti, che le effettuasse e mantenesse.

Ascoltiamo Malebranche. [1]

« Allorquando tu vai cogli altri uomini conversando, essi » intendono ed approvano i tuoi sentimenti; quando i mer» canti aggiustano le loro ragioni, quando discorrono tra » loro i geometri, dessi giungono ad accordarsi ed a con» vincersi. Prendi guardia! Come può avvenire che tutti » gli uomini s'intendano e convengano, se la ragione da » essi consultata è una ragione particolare? Puoi tu com» prendere che il genio da cui ti credi illuminato sia ca» pace di spandere generalmente quell'istessa luce sovra » tutti gli spiriti, e che una intelligenza particolare possa » essere quella Ragione universale che rende ragionevoli » tutte le nazioni del mondo? Non senti che la luce della » Ragione ti è sempre presente, ch'essa abita in te, e che » quando tu rientri dentro te medesimo, ne riesci tutto » illuminato? Non senti tu che dessa appena l'hai inter-

[1] Malebranche, Méditations chrétiennes. 2.° médit. § 7.

» rogata, tosto ti risponde, quando la sai interrogare con » attenta serietà, e quando hai saputo ridurre i sensi e le » passioni a rispettoso silenzio? »

Al certo, a dispetto di tutte le cavillazioni dei sofisti, noi sentiamo che quella Ragione universale abita realmente in noi. Dessa è in noi, ma trasvola nelle alte e serene regioni del Vero il vacillante e fallibile sentimento trapassando, e si presta benignamente alle umili nostre interrogazioni, siccome l'amoroso maestro risponde al reverente discepolo.

Ma Kant vuole che la Ragione in luogo di somministrare idee atte ad avviarci alla Verità, e ad accrescere le nostre cognizioni, sia, al contrario, la perpetua cagione di continui abbagli e d'illusioni inevitabili. Qual contrasto fra tali sconfortanti proposizioni, e le alte e consolatorie meditazioni del grande Oratoriano, nelle quali echeggia la voce dell'eterna verità, di cui ogni essere razionale sente nel proprio cuore la continua risonanza!

§ 2. — *Della distinzione proposta da Kant tra la Ragione e l'intelletto.*

« Può l'intelletto, dice Kant, esser diffinito la facoltà » che riduce ad unità i fenomeni, per via di certe regole; » e la Ragione la facoltà che riduce ad unità le regole » dell'intelletto, per via di certi principii. Adunque la Ragione non si riferisce mai immediatamente all'esperienza, » ma bensì all'intelletto, comunicando *a priori* alle diverse cognizioni di esso, in forza di alcuni concetti, una » unità che può esser detta *razionale*, e ch'è essenzialmente dissimile da quella che può provenire dall'intelletto medesimo. »

Ad assumere la vera ed intima significanza della dottrina del nostro Autore, molto importa il rendersi buono ed esatto conto dell'autorità da lui attribuita alla Ragione. E per togliere il suo pensiero dalle tenebre ove egli si è compiaciuto di avvilupparlo, crediamo utile cosa di allegare un passo riguardevole di un libro con cui il dott. Schulze, uno dei suoi più pregiati discepoli, vivendo tuttora, ed approvandolo il suo maestro, ne ha esposto le idee in modo preciso e fedele. (Sett.° 1791.)

« Tutti i concetti e tutti i principii dell'intelletto non » applicandosi che agli oggetti dell'esperienza possibile, ne » consegue naturalmente che qualsiasi razionale discorso » applicato a cose poste all'infuori delle condizioni del» l'esperienza, ben lungi di raggiungere la verità, non deve » conseguire altra cosa se non un' *apparenza* ed un' illusio» ne. Ma è proprio carattere di una cotale illusione, l'esser » dessa inevitabile... a tal punto, che perfino quando ne » scorgiamo la falsità, non possiamo tuttavia liberarcene... » Infatto, il campo dell'esperienza non ci appaga... Laonde » la nostra Ragione deve per soddisfarsi procurare di tra» valicare i limiti dell'esperienza, persuadendosi indubita» tamente di ottenere, una cotal via seguitando, quella » estensione ed integralità delle cognizioni, cui non può » rinvenire nel campo dei fenomeni. Ma una siffatta per» suasione è al tutto illusoria, per essere intieramente » vani tutti i concetti ed i principii dell'intelletto, fuori » dei limiti dell'esperienza sensibile; dessi non possono » applicarsi ad un qualsiasi oggetto, e perciò la Ragione » delude sè stessa quando dà un valore obbiettivo a massime » subbiettive *proposte per sua propria soddisfazione.* »

Le qui allegate parole esprimono con tutta esattezza i

pensieri di Kant rispetto alle funzioni della Ragione. Ne mostreremo i diversi sviluppi, e ne faremo notare le conseguenze di maggiore rilievo.

Kant ha professato in prima, in modo generale (siccome lo abbiamo veduto dalle parole del suo discepolo), essere la Ragione spinta da un invincibile bisogno della propria natura ad oltrepassare il circolo dell'esperienza, fuori del quale ella non può incontrare, a di lui sentenza, che l'illusione ed il vacuo. Nondimeno allorquando egli si volge ad esporne le funzioni logiche, egli, senza dubitanza veruna, conferisce la determinazione e la decisione finale di ogni nostro giudizio a quella istessa Ragione da lui condannata, poche righe dinanzi, ad operare nel vacuo, ed a non produrre che illusorie combinazioni.

Egli vuole che tre facoltà concorrano alla costruzione del sillogismo, dicendo essere proposta *la maggiore* dall'*intelletto*, essere data *la minore* dall' *immaginazione*, e spettare alla *Ragione* di dedurre la *conseguenza*, e di stabilire in tal modo il giudizio diffinitivo che vi corrisponde. Tuttavia egli si contenta di fissare in modo preciso la parte assegnata a ciascuna di queste facoltà nella formazione del sillogismo, senza averla minimamente fondata sopra un'analisi precedente.

Dobbiamo ammettere di necessità che la Ragione non possa in verun modo determinare la conclusione di un sillogismo, senza avere in prima valutate e giudicate le due proposizioni che lo stabiliscono. Perciò egli è d'uopo ch'ella possieda un principio superiore, al quale possa raffrontare la proposizione iniziale allegata qual *maggiore* dall'intelletto, e che quel principio gli serva di paragone per riconoscere tanto l'esattezza della proposizione espressa

nella *maggiore*, quanto la congruenza di quella ch'è significata dalla *minore*. Adunque in forza di un principio posto fuori del sillogismo può soltanto giungere la Ragione a ributtare, rettificare od accettare le due proposizioni dalle quali deriva la *conseguenza* richiesta. Ma donde le giungerebbero quei principii che contengono in sè la virtù regolativa del nostro discorso? Vuole il nostro filosofo, che la Ragione gli ritragga da sè medesima e dalle intrinseche sue forze; gli attingerebbe così a quella fonte d'illusioni e di fantasmi, donde non può provenire alcuna nozione che corrisponda con una realtà obbiettiva? Ecco viziati i nostri giudizii nella loro essenza, ed il vizio di loro origine si estenderà necessariamente a tutta la congerie dei nostri raziocinii, a tutto il complesso delle nostre cognizioni!

Incontransi ad ogni passo nella *Critica della Ragione pura* le più manifeste contraddizioni, ma desse abbondano di soverchio nella esposizione delle funzioni della Ragione, cui andiamo esaminando. Vediamo in essa attribuirsi talvolta alla Ragione una parte nobilissima, con un linguaggio degno dei sommi Maestri del pensiero umano; talvolta la vediamo condannata a pascersi di mere illusioni, ma sempre vengono rappresentate le sue affermazioni quali sprovvedute di ogni autorità, ed incapaci di dare all'intelletto valide norme, e d'imporre alla coscienza dogmi imperativi. E quando il nostro Autore vuole innalzarla alla maggiore altezza, le concede la potenza di offrire al pensiero dei Tipi ideali insussistenti, che si presentano sotto forma d'inattendibili *desiderata*.

Proseguiamo le consuete allegazioni:

« Il principio proprio della Ragione, in genere, nell'uso » logico, è di ritrovare per la cognizione condizionale dell'in-

» telletto l'elemento incondizionale che deve compirne l'u-
» nità.... Quel principio, che la serie delle condizioni (nella
» sintesi dei fenomeni, od anche del pensiero delle cose,
» in generale) s'innalzi fino all'incondizionale, ha desso
» un valore obbiettivo, e quali sono le conseguenze che ne
» derivano per l'uso empirico dell'intelletto?... Non è per
» un equivoco che pigliamo questo *bisogno della Ragione*
» per un *principio trascendente* della Ragione pura, quando
» impone temerariamente l'integralità assoluta delle con-
» dizioni alla serie delle condizioni negli oggetti medesimi?
» Ecco ciò che abbiamo ad esaminare nella Dialettica tra-
» scendente, cui dobbiamo adesso derivare dalle di lei
» fonti, le quali stanno profondamente nascoste nella ra-
» gione umana. »

Ma come distinguere un *bisogno della Ragione* da un *principio trascendente* di quell'istessa Ragione? In qual modo potrebbe il *principio trascendente* riuscire più autorevole che il *bisogno*, poichè provengono entrambi da una facoltà medesima, le cui manifestazioni non procederebbero che da lei stessa, senza l'influenza di alcuna forza esteriore? Non può una siffatta inquisizione dar luogo che a una inutilissima discussione verbale, nè con maggior fondamento potrebbesi ributtare una proposizione in forma di *bisogno* della ragione, ovvero accettarla in quella di *principio*, imperocchè *bisogni* e *principii* spettano parimenti ad una facoltà medesima, e ad una facoltà dataci per fallace ed illusoria.

Kant dopo una serie di deduzioni di cui riescirebbe inutile l'analisi, si volge quindi a dimostrare che tutte le idee trascendenti (*idee* della Ragione, diverse dai *concetti* dell'intelletto) sono ridotte in tre classi, contenendo la prima

l'*idea assoluta del subbietto pensante*, la seconda l'*unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno*, e la terza *l'unità assoluta di tutti gli obbietti del pensiero, in generale.*

« Il subbietto pensante (dic' egli) è l' oggetto della *Psi-*
» *cologia;* il *complesso di tutti i fenomeni* (*il Mondo*)
» quello della *Cosmologia*, e ciò che contiene la suprema
» condizione della possibilità di quanto può essere conce-
» pito (*l'Ente di tutti gli Enti*), è quello della *Teologia.*

» Non vi ha, propriamente parlando, per queste idee
» trascendenti niuna possibile deduzione obbiettiva, come
» quella che abbiamo potuto dare per le categorie. Ciò
» avviene appunto perchè desse sono soltanto *idee*, e
» quindi non sono riferibili ad un qualsiasi obbietto che
» possa ad esse corrispondere. Tutto ciò che potevamo in-
» traprendere era di derivarle subbiettivamente dalla na-
» tura della nostra Ragione. »

Adunque Kant commette alla Ragione l'uffizio di sciogliere quei gravissimi problemi, ma egli dice ad un tempo che le idee prodotte da essa a quel riguardo non possono giammai corrispondere a qualche cosa di reale e di obbiettivo, e che desse sono mere visioni, perchè derivano da una facoltà intrinsecamente fallace, la quale non può generare se non insussistenti fantasmi. E con ciò egli veniva ad esprimere anticipatamente la decisione diffinitiva della Dottrina critica, rispetto alle quistioni che più vivamente interessano la coscienza umana.

Laonde innanzi d'incominciare una qualsiasi discussione, trovansi espresse negativamente le decisioni della Ragione rispetto alle quistioni che occorrono naturalmente al pensiero circa all'anima, al mondo, a Dio, vale a dire a quanto

più vivamente commuove la vita intellettiva e morale. E consegue dai surriferiti principii, che ogni disamina di quegli altissimi quesiti riesce un vano trastullo dello spirito, il quale, al più, giunge talvolta, per un rigiro dialettico laboriosamente combinato, a proporre alla coscienza alcuni termini illusorii onde porgerle qualche appagante confortamento.

Era pertanto gravissimo l'argomento proposto. Imperocchè trattavasi di scandagliare l'anima umana e le sue intentabili profondità, di addentrarsi in quel Microcosmo ove rifulge la Verità eterna, ed ove si concentrano tutte le meraviglie della Natura. Trattavasi di rintracciare nel Mondo, in quell'armoniosa manifestazione della Essenza divina, le leggi che concorrono alla perfezione di un complesso, le cui minime parti concordano e corrispondono; poscia, contemplate tante meraviglie, di condurci dinanzi al Trono del Dio vivente, dinanzi a quel Trono, al quale sono annodati tutti gli Esseri e tutte le Esistenze per una catena infinita, e donde sgorgano incessantemente i rivi inesauribili di Verità, di Amore e di Vita.

Ed una Ragione le cui idee ci sono date da Kant per illusive, per mere illusioni, i cui discorsi non possono condurre che a paralogismi, è dessa la quale viene posta dinanzi all'Iside sublime, perchè ne sollevi il triplice velo colle mani impotenti, e ne contempli col morto sguardo gli abbaglianti splendori!

—

CAPO IX.

DISCUSSIONE CONTRADDITORIA DEI PROBLEMI METAFISICI

—

§ 1. — *Della impossibilità di congiungere logicamente concetti eterogenei.*

Le considerazioni proemiali per le quali venne da Kant introdotta la discussione dei gravi argomenti che si aggirano intorno all'anima umana, al Mondo e a Dio, mostravano fin dal principio non ammettere egli a loro riguardo che soluzioni negative. Egli si profondò tuttavia nella disamina di quei problemi, volendo principalmente stabilire che dessi eccedono la portata dell'umana cognizione, e che tentando la Ragione di procurarne lo scioglimento, non può riuscire se non a contradditorii ed ipotetici giudizii. Propose a tal fine il nostro filosofo, sotto forma di rigorosi raziocinii, una doppia serie di contrarie dimostrazioni, e diede a quelle contradditorie disputazioni il nome di *Paralogismi* e di *Antinomie della Ragione pura*, volendo provare cho arrischiandosi la Ragione ad esaminare quei problemi, volevano le intrinseche sue condizioni, che s'imbattesse in aperte ed inconciliabili contraddizioni.

Kant, secondo la sua usanza, adoperò in quegli astrusi ragionamenti un modo tutto dialettico di argomentare, proponendo i meri concetti, e collegandogli per nominali ri-

scontri. Ma le antitetiche proposizioni da lui raffrontate e discorse, non reggono, nemmeno rispetto alla convenienza logica, ad una stretta disamina, imperocchè malo tra sè corrispondono i termini della disputazione, i quali si riportano a vicenda a duo ordini di concetti al tutto dissimiglianti ed eterogenei.

Quelle discussioni intralciatissime ove Kant aggiunge le proprie contraddizioni a quelle che risultano dal contesto delle proposizioni di cui presenta il contrastante sviluppo, lungi dallo spandere una qualche luce sovra le trattate quistioni, sembrano dirette, al contrario, ad accrescere le dubitanze della mente, vieppiù discostandola dalle soluzioni assentite e consagrate pel comune sentimento del genere umano.

Avendo egli riposta esclusivamente nel senso la sorgente della intuizione, nè potendo tuttavia rifuggire dal riconoscere nell' intelletto immateriali concetti, fu naturalmente condotto ad attribuirgli alla propria ed indipendente effezione della Ragione; perciò gli fu d'uopo rintracciare nelle evoluzioni di essa, nelle sue operazioni discorsive, gli argomenti atti ad esaminare il valore di quei concetti, da lui anticipatamento dichiarati insussistenti ed illusorii.

Ma non possono quelle forme discorsive abbracciare che elementi determinati e figurati, quali sono porti dallo percezioni fenomenali, ed un abisso insuperabile disgiunge quelle percezioni dallo nozioni trascendenti e spirituali. Non comportano queste nozioni nè determinazione concettiva, nè figurabile rappresentanza, e (siccome lo abbiamo già più volte mostrato) possiamo solamente pensarle, ed attribuire loro l'*unità* e la *fissità*, cho non possono rinvenirsi nei fenomeni percepiti dal senso.

Laonde sfuggono a qualsiasi analisi quelle idee che sorpassano il senso, nè può la mente porgere un mezzo termine, una *copula*, la quale congiunga logicamente i principii sostanziali e metafisici ai concetti che si riferiscono alla percezione fenomenale. La dialettica discursione è adunque incompatibile colla investigazione e la decisione delle alte questioni della Metafisica, nè ad altro può condurre se non a nominali congiungimenti, impropriamente raccozzati, pei quali i termini dell'argomentazione, distolti dalla propria significanza, sono alternamente proposti in senso diversissimo. Quindi riesce al tutto impropria una cotal forma argomentativa, e tanto le affermazioni quanto le dinegazioni ne rimangono del pari disaccettabili.

Nelle argomentazioni alle quali Kant ha appoggiato le sue disquisizioni, prevale massimamente la forma sillogistica. E chi si darà a scrutare l'interna costruzione del sillogismo, riconoscerà che la proposizione allegata dalla *maggiore* consiste in un assunto generico, che si riferisce ad un subbietto trascendente, il qual subbietto essenzialmente indeterminabile, non può essere validamente congiunto colla proposizione significata dalla *minore*, che esprime concetti determinati. S'ella offre una connessione apparente, ciò non può avvenire che per l'effetto di una *equivocazione* (*per fallaciam homonymiæ*), cioè per essere stato proposto con senso affatto diverso il subbietto espresso nella *maggiore*, passando desso in tal guisa, per un'abusione di parole, dall'ordine spirituale e metafisico all'ordine fisico e materiale. Nè può giammai da un raziocinio così radicalmente vizioso riuscire una valevole ed accettabile conseguenza.

Abbondano i viziosi ragionamenti nella Critica della Ragione pura. Ne allegheremo un rimarchevole esempio, tratto dalle Osservazioni sulla prima Antinomia (le quali fanno seguito alla esposizione della Tesi e dell' Antitesi di quell' Antinomia), ove Kant si porta giudice del conflitto delle due contrarie argomentazioni:

Una grandezza (Grösse), dice Kant, *è infinita, quando non si può averne una maggiore.*

Non vi ha moltitudine (Menge) *che sia la maggiore possibile, perchè ad essa si può sempre aggiungere una o parecchie unità.*

Dunque una grandezza infinita è impossibile.

Questo ragionamento offre una doppia artificiosità, generata dall'abusione dei termini.

Primieramente il vocabolo *grandezza*, subbietto della proposizione iniziale, sembra esser stato scelto a bella posta, perchè il suo senso dubbioso lo lascia ricevere in due diverse significanze, potendo, da una banda, esprimere una Unità immateriale, che repugni ad ogni attribuzione di parti, e perciò realmente infinita, e significare, dall'altra, un complesso aggregativo di parti diverse. Mercè una tale equivocanza, Kant ha potuto insinuare nella *minore* il vocabolo di *moltitudine*, in luogo di quello di *grandezza,* la quale in apparenza, ed attenendosi alla nuda parola, non offre un senso diverso, quantunque in realtà egli abbia espresso per esso una nozione affatto contraria. Il predicato *infinita* si presta ugualmente ad un equivoco analogo; egli è posto nella *maggiore* come trascendente, e non comportando alcuna determinazione quantitativa, mentre nella *minore* è sostituita un' attribuzione propria del complesso materiale, e perciò passibile di un numero

indefinito di diminuzioni e di accrescimenti. Laonde la *maggiore* e la *minore* esprimono in quell'argomento due proposizioni che radicalmente discordano, e di cui si ebbe la congiunzione per l'abusione dei termini. Il vocabolo di *quantità*, proposto in prima in senso immateriale ed assoluto, è stato commisto con quello di *moltitudine* preso in un senso materiale; poscia la nozione d'*infinito* si è trasformata in quella d'*indefinito*, nonostante la tanta diversità dei due termini, e l'opposizione assoluta degli oggetti ai quali si riferiscono. La *maggiore* propone un subbietto metafisico, il quale non comporta divisione veruna, mentre la *minore* allega un subbietto fisico, che soggiace ad accrescimenti e diminuzioni indefinite. La *conseguenza* varrebbe adunque se si riportasse al concetto di una *moltitudine* indefinita, subbietto sovra il quale può esercitarsi il discorso, ma non si adatta in verun modo alla nozione dell'Unità infinita ed individua, quale è pensata dalla Ragione.

§ 2. — *Del sillogismo e dei metodi deduttivo ed induttivo.*

Lo studio della costruzione del sillogismo prova direttamente altresì che la forma discorsiva non deve usarsi nelle quistioni metafisiche da chi si volge con animo sincero alla ricerca della verità. Il vizio proprio ed intrinseco della forma sillogistica appare di già nella costruzione della *maggiore*. Imperocchè la proposizione iniziale ivi allegata esprime l'attribuzione di predicati tratti dai sensi e dall'esperienza ad un *subbietto sostanziale*, e connette logicamente cose che essenzialmente differiscono.

Di più vuolsi osservare che ogni attribuzione di predicati esprime un atto spontaneo ed intuitivo della ragione, e questo trapassa la sfera dello funzioni discorsive, le quali non ricevono niuna percezione intuitiva, e rimangono ristrette all'uffizio di sviluppare gli elementi implicati nell'allegaziono del subbiotto medesimo. Laonde ogni deduzione di predicati più non rimane nella sfera essenziale propria del subbietto metafisico, ma si abbassa alle di lui manifestazioni sensibili, alle condizioni materiali della di lui *esistenza,* le quali appartengono a quell'ordine fenomenale che non può essere logicamente congiunto colle cose dell'ordine essenziale e metafisico.

Le forme dialettiche abbracciano adunque due ordini di cognizioni assolutamente dissimili, e gli confondono: perciò i sistemi fondati sopra formole così fatte, sieno dessi spiritualisti, o materialisti, rovinano a vicenda a fronte delle opposizioni degli avversarii, ritrovandosi condotto il pensiero rimpetto ad un risultato negativo, di cui, con buona pace di Kant, non può contentarsi lo spirito umano.

Ci sembra opportuno di allegare a tal proposito alcune memorabili parole del nostro Vico:[1] « Vogliono esser tacciati d'empia curiosità coloro che imprendono di provare » *a priori* Iddio Ottimo Massimo. Chi intraprende una » simile dimostrazione pone sè stesso quale autore della » Divinità, e con ciò viene a negare quel Dio da esso » cercato.... La Metafisica trascende la Fisica, perchè tratta » delle cose virtuali, delle essenze e dell'infinito; la Fisica » è parte della Metafisica, perchè ragiona delle figure e » delle cose terminate.... Ma la mente umana è finita e

[1] G. B. Vico, De antiquissima Italorum sapientia, ecc. Cap. IV, § 1.

» formata; laonde ella non può avere l'intelligenza delle» cose infinite ed informi.... La chiarezza propria della » verità metafisica esattamente corrisponde a quella della » luce, cui non distinguiamo che per l'opposizione dei » corpi opachi: pertanto sono luminose le verità metafisiche, » perchè non possono essere in alcun termine racchiuse, » nè distinte per alcuna figurazione, mentre le cose fisiche » sono le opacità che ci fanno distinguere la luce delle » verità metafisiche. »

Ma se non giunge il discorso a provare per logiche deduzioni la realtà e l'efficacia di quei principii superiori, leggi del pensiero umano, un'altra via sicurissima ci rimane ad ottenerne la chiara conferma, offrendoci il menomo dei nostri raziocinii (siccome altresì ogni manifestazione della nostra attività) l'incancellabile impronta delle idee spirituali, che informano tutti i mentali esercizii, e determinano le condizioni della vita socievole e razionale. Senza di esse nè si formerebbero, nè reggerebbero i raziocinii: infatti, l'operazione che attribuisce ad un *subbietto* i predicati che gli competono, dimostra direttamente ed in sè stessa una intuizione superiore al senso; l'assunto del *subbietto* attesta, d'altra parte, che la Mente intuisce fuori di ogni materialità un *Ente* permanente ed individuo; ed infine l'atto comprensivo che connette i diversi termini di un ragionamento, ed, esaminatane la convenienza rispetto ad un Tipo concettivo superiore a cui le ragguaglia, ne deduce la conseguenza competente, quell'atto denota altresì essere governata la Mente da un Principio ad essa superiore, al quale debbono corrispondere e conformarsi tutte le funzioni intellettive. Nè può essere ottenuta qualsivoglia costruzione logica, se non in forza delle idee di

realtà, di *concordanza* e di *causalità*, senza le quali riuscirebbe impossibile ogni collegamento di concetti; e d'altra parte, da chi viene operata la deduzione della conseguenza, da chi l'espressione del giudizio che ne risulta, se non dalla Persona sostanziale, dall'*Io* che propone, connette ed accoglie le varie parti dei logicali assunti, e che gli propone e gli accoglie, perchè riconosce essere quelle proposizioni o quei giudizii conformi alla verità, cioè corrispondere dessi al collegamento effettivo e reale delle cose?

Adunque quando lo spirito sofistico vuole impugnare l'azione effettiva dei principii spirituali, egli ricorre nella sua aggressione a quegli argomenti medesimi, la cui struttura ed il cui congiungimento offrono in sè stessi l'irrefragabil prova della contrastata Realtà. Ed in tal guisa viene ad essere rovesciato onninamente l'ordine della dimostrazione; imperocchè agli argomenti sillogistici sui quali la *Critica della Ragione pura* ha fondato le sue dinegazioni, noi opponiamo la forma constitutiva di quegli argomenti medesimi, nelle loro parti e nel loro complesso, e ritroviamo in quella la prova evidentissima della sussistenza e della efficacia di quei principii, mostrando esser dessi la base del discorso sillogistico ed argomentativo. Adunque la realtà e la potenza delle idee superiori si fanno manifeste nelle proprie condizioni del discorso logico, ed è perciò dissennata impresa il rintracciare nel riscontro dialettico dei raziocinii la prova diretta delle verità metafisiche, mentre quelle verità medesime vengono ad evidenza manifestate da ogni qualsiasi operazione del nostro discorso.

Le condizioni dell'esistenza di tutti gli oggetti che muo-

vono il senso, ed eccitano il pensiero, sono determinate in modo necessario da leggi assolute, le quali si dimostrano tanto nella serie dei fenomeni naturali, quanto in quella degli artifizii umani, ed è còmpito proprio dello spirito scientifico e filosofico l'indagare quelle leggi, procurando con opera assidua di considerarle rettamente.

Non può l'argomentazione sillogistica giovare in verun modo alla scoperta di quelle leggi, ma il ragionamento *induttivo* ci porge, al contrario, a tal uopo grande sussidio, ed è strumento validissimo dell'investigazione scientifica e filosofica.

Ricordiamo essere l'*induzione* quell'atto della mente, per cui ella scorge ed assume nei caratteri più perspicui delle cose osservate, una universalità, la quale viene da lei estesa all'intiera serie degli analoghi oggetti. Quella universalità eccede necessariamente il numero dei fatti osservati, il quale riesce sempre minimo, rispetto alla estensione indefinita dell'assunto proposto.

Per l'induzione sono ottenute le scoperte scientifiche, estendendosi per essa a nuovi gruppi di fenomeni l'azione di leggi regolative; quell'atto pel quale un'osservazione fondata sovra un numero preciso di fatti viene applicata alla generalità di essi, è prodotto da un movimento spontaneo della mente dell'osservatore, che sfugge a qualsiasi analisi, e denota il genio scientifico.

Pertanto egli è d'uopo avvertire che non ad un tratto, nè senza un rigoroso esame, debbano cotali revelazioni scientifiche essere proposte ed accettate. Se i nuovi scientifici ritrovamenti non venissero sottoposti immantinente alla riprova di un esatto cimento, l'induzione porgerebbe le più volte asserzioni inconsiderate, e le più insussistenti

e stravaganti ipotesi sarebbero proposte sotto specie di verità scientifiche.

Adunque la forma induttiva vuole essere propriamente considerata come l'argomento che conduce a ritrovare le leggi che governano le cose, le condizioni che ne determinano l'esistenza; ma, d'altra parte, riesce pure di gran vantaggio la forma deduttiva, valendo dessa a verificare ed a stabilire l'autorità delle asserzioni induttive. Ed, a nostra sentenza, chi vorrà analizzare logicamente l'andamento e le condizioni del cimento scientifico, ritroverà espressi in esse, sotto forme materiali e visibili, gl'intrinsechi elementi che figurano logicamente nell'argomentazione sillogistica. Laonde le forme sillogistiche e deduttive, se non giovano alla scoperta di nuove verità, sarebbero, per compenso, utilissime a vagliare gli acquisiti ritrovamenti, non che eziandio a produrgli in un modo dogmatico e preciso, purchè l'argomentazione sia continuata rigorosamente, e ripurgata da ogni ingannevole elemento.

§ 3. — *Delle leggi razionali considerate quale condizione del vivere umano e Revelazioni del Volere divino.*

L'obbietto perpetuo dell'intuizione intelligibile, il quale ci tramanda le forze attive e vivificanti di cui sentiamo incessantemente l'effettiva virtù, eccede, ripetiamolo, per la sua infinità la sfera limitata delle facoltà mentali che non possono nè assumerne, nè figurarsene gli elementi nella loro incomprensibile essenza.

Abbiamo veduto che le forme ordinative della intuizione sensibile (le nozioni indefinite, ma misurabili, di *Spazio,*

di *Tempo* e di *Moto*) ci porgono una *deduzione* accessibile all'intelletto delle idee assolute d'*Infinità*, di *Eternità* e di *Forza;* l'uomo ottenendo in tal guisa idee intermedie ed *indefinite*, le quali si frappongono tra gli attributi infiniti dell'*Essenza* divina, e le condizioni delle *esistenze* finite percepite dalla intuizione materiale.

E giova ricordare che quelle *forme* dell'intuizione aprono all'intelletto un campo illimitato nelle considerazioni matematiche che ne derivano, le quali si esprimono senz'alcuna intromissione di materiali elementi, per la Geometria, l'Algebra e la Meccanica razionale, scienze che per la semplicità del loro obbietto offrono nel rigoroso andamento dei raziocinii, e nella certezza delle dimostrazioni un Tipo assoluto, a cui procura di ravvicinarsi ogni sistematizzazione scientifica degli altri oggetti della nostra cognizione.

D'altra parte, non valendo la Mente umana colla potenza del suo discorso a penetrare la Verità assoluta ed Infinita, Obbietto della sua intuizione intelligibile, nè a collegare ad essa direttamente le cose *finite* intuite pel senso, e considerate in modo discorsivo, ritrova dessa una comprensibile *deduzione* di quell'incomprensibile Obbietto, nelle idee indefinite di *Unità*, di *Permanenza*, di *Concordanza* e di *Causalità*, le quali sono gli elementi direttivi dell'attività mentale, e porgono strumenti intermedii, idonei a connettere gli oggetti della percezione fenomenale colla Essenza suprema, cui non giunge a penetrare il nostro limitato intelletto.

Le idee di *Reciprocanza*, di *Ordine* e di *Giustizia*, fonte delle leggi che reggono la vita morale, imponendo ai fugaci voleri ed ai disordinati movimenti della nostra

attività operativa, norme fisse ed assolute, si presentano anch'esse allo spirito quali forme indefinite, *deduzione* degli attributi *infiniti* dell'Essenza divina, ove tutte le perfozioni cogitabili si concentrano in un grado *infinito*, inaccessibile all'umano discorso.

Adunque le leggi che governano le nostre facoltà intellettive ed operative ci offrono la *deduzione* dell'Infinità del Verbo divino, ed esprimono il naturale indirizzo impresso dalla mano d'Iddio in ogni forma dell'umana attività; desse chiaramente si manifestano nel decorso delle nostre operazioni, quando ne consideriamo attentamente i precipui e più luminosi caratteri.

Determinano quelle leggi la natura propria dell'uomo, coll'esprimere le condizioni della vita razionale, della vita specialmente umana. Per esse s'innalza la Mente alla considerazione delle cose divine, e si affina la Volontà fino a ragguardare gli eventi che ci occorrono, cioè le circostanze fenomenali della nostra esistenza, come una *Materia* [1] più o meno contrastante e ribelle offerta alla nostra morale industria, perch'ella con incessante lavoro ed artistica valentia giunga ad acconciarla e raffazzonarla, a tal forma riducendola che ne riesca un'Opera d'imperitura bellezza, la quale esprima il Tipo d'ideal perfezione che risplende nel fondo dell'umana coscienza.

E finalmente la vivida influenza di quei principii mantiene ed isviluppa gli umani sodalizii, assicurandone il continuo perfezionamento nei limiti dati dai lumi e dalla potenza delle rispettive società.

[1] Vedasi a tal proposito il sonetto del divino Michelangiolo:

« *Non ha l'ottimo artista alcun concetto.* »

Queste *deduzioni* comprensibili allo spirito di un Obbietto invisibile al senso, impenetrabile al discorso, costituiscono un complesso di Revelazioni, le quali esprimono le condizioni della vita umana, della vita razionale e socievole. Desse congiungono la nostra fenomenale esistenza coll'Essenza reale ed infinita, e sono il lume della nostra mente e la guida della nostra vita operativa, imperocchè elle disvelano al nostro sguardo l'Ordine ideale di cui è nostro dovere l'introdurre i simboli in ogni sfera della vita sociale, e riportano i nostri pensieri, i nostri affetti ed ogni nostra operazione alla Sapienza suprema, donde procedono e per la quale sussistono.

Quelle leggi revelatrici aprono alla Ragione un campo d'illimitata ampiezza pei nobili suoi esercizi; elle abbracciano tutto l'Obbietto della Filosofia, e la perpetua loro meditazione ci conduce alla cognizione delle cose divine ed umane; elle ci additano la via luminosa, per la quale lo spirito umano può procedere di securo passo tra i vorticosi abissi del Misticismo (ove la Mente esterrefatta si profonderebbe nelle sterili contemplazioni, o si abbandonerebbe agli esercizii di un insensato ascetismo) ed i morti pantani del materialismo, che ci abbasserebbero all'infima condizione degli esseri bruti ed irragionevoli.

Non si disvelano al pensiero quelle leggi per via di dialettiche discursioni e di concatenazioni logiche; sono desse insite profondamente nell'animo, e le rinviene la filosofica disquisizione coll'osservare diligentemente le manifestazioni della vita particolare e sociale degli uomini, e col raccoglierne i caratteri essenziali e permanenti. Ritroviamo quelle indelebili note nella effusione degli affetti, negli sviluppi della vita sociale e nell'esercizio delle fun-

zioni razionali, in quel modo istesso onde veniamo a riconoscere le leggi fisiche della natura nei materiali organismi, ed in ogni espansione della vita universale. E per una via medesima, pegli stessi metodi, verrebbe adunque ottenuta la cognizione delle verità filosofiche e quella delle verità scientifiche.

§ 4. — *Del perpetuo Antitetismo considerato da Kant qual condizione necessaria dell' esercizio della Ragione.*

Alcuni luoghi della *Critica della Ragion pura* faranno vie meglio comparire il metodo ivi seguito nello studio delle più gravi quistioni della Metafisica.

« Se viene significato (dice Kant) sotto il nome di *Tetica* » il complesso delle dottrine dogmatiche, intendo per *Antitetica*, non le dogmatiche asserzioni delle proposizioni » contrarie, ma il conflitto che sorge tra le cognizioni » opposte, le quali si presentano dai due lati sotto un'apparenza dogmatica, senz'avere però nè le une nè le » altre titoli più valevoli ad ottenere il nostro assentimento. » L'Antitetica non si occupa per nulla della direzione uniforme e continua delle asserzioni, ma si ristringe a » considerare le cognizioni generali della Ragione nel loro » conflitto, e nelle cagioni di quel conflitto.... Allorquando » più non ci contentiamo di applicare la Ragione agli » oggetti dell'esperienza, adoperando i principii dell'intelletto, ma che tentiamo di estenderla al di là dei limiti » di quell'esperienza, ne risultano proposizioni dialettiche » che non possono nè sperare conferma, nè temere con-

» traddizione dall'esperienza, e di cui cadauna non sola-
» mente è per sè stessa esente da contraddizione, ma ri-
» trova nella natura della Ragione delle condizioni che la
» rendono necessaria; *disgraziatamente l'asserzione con-*
» *traria non si appoggia a ragioni meno valevoli e meno*
» *necessarie*.... Queste asserzioni *ingannevoli* aprono
» dunque lo steccato ad una pugna dialettica ove la vit-
» toria appartiene a quella parte che avrà potuto inco-
» minciare prima le offese, ed ove quella ch'è ridotta alla
» difensione è certa di soccombere.... *Giudici imparziali*
» *della zuffa, non abbiamo a ricercare se per la buona*
» *o l'ingiusta causa pugnano i combattenti*, e dobbiamo
» lasciargli terminare la loro faccenda. Forse dopo aver
» esauste gli uni contro gli altri le loro forze senza ripor-
» tarne alcuna ferita, riconosceranno la vanità della loro
» contesa, e si separeranno di buona amicizia. »

Vuolsi pertanto avvertire che questa descrizione della impotenza degli opposti dogmatismi a difendere le contrastanti asserzioni non è punto presentata da Kant qual conseguenza della limitazione e dell'incompetenza dello intelletto allo scioglimento di quistioni che ne oltrepassano le forze. Egli afferma al contrario essere la Ragione spinta da invincibile impulso ad agitare perpetuamente quei problemi insolubili, ma la condanna ad un tempo a figurarsi mai sempre inani larve, che svaniscono al primo soffio della contraddizione.

Adunque la Ragione, *quella luce vera che rischiara ogni uomo veniente in questo mondo*, somministrerebbe indistintamente i contrarii argomenti intorno agli oggetti delle più essenziali credenze. Cercherà talvolta di provare la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana, talvolta

non riconoscerà nell'uomo veruna altra cosa, se non il mero giuoco degli organi materiali; talvolta ci presenterà il Mondo come l'opera d'Iddio, tutta rifulgente della luce del suo Autore divino, talvolta vedrà in esso il fortuito riscontro degli atomi, od il prodotto della cieca ed inconsciente fatalità; talvolta si prostenderà ai piedi del Dio vivente, fonte infinita di Amore, di Verità, e di Giustizia, talvolta ci rappresenterà il Niente come l'ultima e più alta concezione dello spirito, e l'annientamento universale come il termine fatale ove si riducono tutte le cose.

Pertanto è illusione stranissima il figurarsi che il cozzo delle dottrine produca innocue ed indifferenti discussioni, le quali finiscano per la lassezza dei contradditori, usciti incolumi dall'accanito combattimento. Sappiamo di troppo quanto sangue e quante lagrime costi il perpetuo contrasto delle opinioni! E sarebbe la Filosofia un giuoco dello spirito alla volta e disumano e derisorio, se l'uomo non avesse la ferma fidanza di giungere per essa alla cognizione della Verità, ed alla conciliazione degli animi.

Per le funzioni puramente dialettiche attribuite da Kant alla Ragione, per la parte da lui assegnata al Filosofo chiamato a giudicarne impassibile gl'inevitabili trascorsi, Kant ci riporta alle lezioni dei greci sofisti, i quali usavano le sottigliezze di un'affinata dialettica, non qual mezzo di conseguire la Verità, e di appoggiare a saldi fondamenti il sistema delle nostre cognizioni, ma per aguzzare l'ingegno dei discepoli, ed addestrargli a difendere con ugual animo le tesi al tutto opposte. Le pagine del divino Platone ci mostrano Socrate confondendo quegl'ingegni malvagi ed orgogliosi, coll'elicere dal fondo della coscienza i principii eterni, inerenti all'animo umano, la cui vivida

luce dissipava di presente il falso chiarore delle misere ed insidiose argomentazioni dei di lui avversarii.

§ 5. — *Della Unità della Persona umana.*

Sotto l'appellazione di *Paralogismi della Ragione pura* (ed in una speciale sezione della *Critica*) venne discusso da Kant il problema *psicologico,* cioè quello che tratta dell'anima umana, e della di lei individua e sostanziale Entità. N' è final conclusione essere impossibil cosa l' ottenere una Psicologia razionale, perchè, a di lui sentenza, nessuna Realtà obbiettiva corrisponde ai concetti psicologici. Eccedendo quei concetti i sensi e l' esperienza materiale, era forza che il nostro filosofo gli considerasse quali forme vuote e senza realtà, imperocchè egli aveva racchiuso nell'intuizione sensibile ogni elemento della nostra cognizione.

Come lo abbiamo veduto; Kant aveva di già rigettata la nozione di sostanza, considerandola come un mero concetto logico, perchè le esistenze fenomenali e sensibili non presentano veruno oggetto che possa corrispondere con una tal nozione. Ma nella presente discussione egli ricerca se non potesse l'anima umana essere eccettuata dall'abolizione generale dell'idea di *sostanza,* e se il sentimento che abbiamo dell'unità della nostra coscienza ci permettesse di attribuire all'anima una realtà sostanziale. Abbiamo (dic' egli) nell'*io penso* l'immediata intuizione di quella unità, e congiungíamo a quell'*io* l'intiera serie dei suoi predicati; ma *può il nostro discorso procurarci la prova di quell'unità sostanziale?* Se ciò fosse, potremmo ottenere una dottrina spiritualistica, perchè si proverebbe:

1.° Essere l'anima una *sostanza.*

2.° Essere ella *semplice.*

3.° Essere ella numericamente identica, cioè essere una Unità.

4.° Essere dessa il solo elemento reale della cognizione, e riuscire dubbiosa l'esistenza degli altri oggetti.

Avvertiamo in prima, riguardo al quarto termine, che le dottrine spiritualistiche rigettano cotal conclusione; ma la cosa è tutt'altra nel logico sviluppo delle idee di Kant: coll'attribuire ipoteticamente, e per eccezione, all'anima umana una Realtà sostanziale negata alle cose, colle quali ella trovasi in correlazione, l'esistenza di quelle cose verrebbe a dependere dalla sostanza che le percepisce, e riuscirebbe necessariamente dubbiosa.

Dopo aver mostrato in tal forma le conseguenze dell'attribuzione all'anima umana del principio sostanziale, e proseguendo la discussione, egli dice esser essenzialmente fallaci (ponendo in dimenticanza le tante volte ov'egli s'è giovato di tali erronee dimostrazioni) tutte le argomentazioni che vogliono stabilire cotale attribuzione, e costituire una dottrina spirituale. In ogni raziocinio (dic' egli) adoperato a tal fine, posta la sostanza, si passa di necessità ad oggetti dell'ordine fenomenale, imperocchè qualunque determinazione della sostanza non può esprimersi se non con termini che si riferiscono ai fenomeni materiali ed all'intuizione sensibile. Peccano adunque per la forma i raziocinii di tal genere, e debbono essere tenuti per *sophismata figuræ dictionis.*

Sono fondate cotali osservazioni, e ci siamo precisamente appoggiati alla considerazione di questo vizio originario ed essenziale del sillogismo per negare l'autorità e la compe-

tenza dell' argomentazione dialettica nello stabilimento dello verità filosofiche. Il mondo si presenta allo sguardo come il perpetuo sviluppo delle *essenze* intelligibili nelle *esistenze* fenomonali e sensibili; tutti gli oggetti della nostra cognizione offrono quel doppio aspetto, e l'uso il più frequento e volgare della favella ci dimostra ad ogni tratto l' attribuzione ad un subbietto sostanziale invisibile (il *sostantivo*) di una serie di predicati ch' esprimono fenomeni sensibili (*gli addiettivi*). Laonde, siccome lo abbiamo di già accennato, da un canto, ogni proposizione ci offre di necessità il ravvicinamento dei due elementi tanto diversi della nostra cognizione, e dall' altro, è al tutto impossibile di collegare quei due elementi per una *copula* logica.

Kant è dunque incorso in uno sbaglio gravissimo nel chiedere al discorso di *procurarci la prova* di quest' unità sostanziale (la cui realtà occorreva con tanta evidenza alla sua mente) nel punto istesso ov' era da lui dimostrata ad un tal rispetto l' assoluta incompetenza della discorsiva argomontazione.

Proseguiamo questa gravissima discussione:

« L' analisi della coscienza *di me stesso* (dice Kant) *nel* » *pensiero in generale* non mi fa fare verun passo nella » coscienza *di me stesso* come *obbietto*. Uno sviluppo logico » del pensiero in generale è considerato a torto come una » dimostrazione metafisica dell' obbietto. »

A nostra sentenza, l' unità della Persona umana risulta ad evidenza da cotale analisi, la quale potrà anche condurci a riconoscere *nel pensiero in generale* un principio di più elevata superiorità.

Kant afferma che la coscienza da noi avuta del nostro pensiero non basta per autorizzarci ad attribuirlo ad un

obbietto, ad una *Individuità* donde si possa derivarla. Con questa proposizione viene spinto l'Idealismo fino alle estremo sue conseguenze, imperocchè col rigettare la legittimità dell'attribuzione alla Persona umana delle manifestazioni della sua facoltà mentale, è contraddetto un fatto interno continuo e di tutta evidenza.

L'atto del pensiero si produce nell'anima per un doppio movimento: un movimento intuitivo (*obbiettivo*) che ci disvela il pensiero (*νόησις*) ed un movimento discorsivo (*subbiettivo*), pel quale l'intelletto lo accoglie e lo assume (*διανόησις*), ed in quel movimento alternativo consiste la vita della Mente. Chi attentamente considererà quell'azione e quella reaziono che si succedono perpetuamente nell'umana coscienza, sarà condotto a riconoscere, da un canto, un principio sovrano ed universalo che revela ed impone, e dall'altro, un intelletto ristretto e particolare che concepisce ed assume. Ed infatti, non ritroviamo perpetuamente in noi medesimi il precettore ed il discepolo, il giudice ed il reo? Tutto lo sviluppo della vita interiore, nei di lei rispetti ed intellettivi e morali, non depende egli da quell'incessanto dialogo? Non vengono sempre questi elomenti a confondersi amendue nell'unità della nostra coscienza?

Fu dunque un' audacissima impresa quella tentata da Kant nel dinegare all'anima umana il diritto di attribuirsi i proprii pensieri. Ma gli sforzi dei sofisti sonosi giammai arrestati rimpetto alle più salde affermazioni del sentir comune degli uomini?

L'analisi proposta da Kant nel luogo dianzi allegato (ed alla quale egli si guardò di por mano) non può ottenersi che per un'esatta osservazione doi fatti, la quale osser-

vazione ci fa scorgere nella coscienza l'azione simultanea dei due elementi della nostra potenza mentale, che si riuniscono amendue nella loro attribuzione all'Unità della nostra sostanza vitale.

Kant esprime di bel nuovo il suo pensiero sotto un' altra forma, nel luogo di cui porgiamo qui sotto l' analisi:

« Sovra il concetto od il giudizio *io penso* si fondano tutti gli argomenti pei quali cercasi di costituire una Psicologia razionale, ma la proposizione *io penso* contiene in sè due elementi al tutto distinti: la nozione di un *Io* revelato dalla coscienza, quale *obbietto* sostanziale, e la determinazione di quell' *Io* qual *subbietto* pensante. Ma l'atto del pensiero è successivo e variabile nelle sue determinazioni, egli spetta all'ordine fenomenale, e quindi riesce un predicato sensibile. Adunque abbiamo, da un lato, una nozione trascendente, quella dell' *io*, a cui non corrisponde verun oggetto reale, *poichè quella nozione eccede l' esperienza, unica fonte della realtà obbiettiva,* e ritroviamo, dall' altro, un semplice predicato empirico nella determinazione dell' *io* qual subbietto pensante. »

In ultima analisi, per quanto l' *io* ci sia attestato dalla coscienza (fatto riconosciuto dal medesimo Kant), la sua nozione trapassa l' intuizione sensibile, e perciò è tenuta dal nostro filosofo per illusoria e priva di ogni fondamento reale.

Cartesio la cui Metafisica tutta si fonda sopra la proposizione: COGITO, ERGO SUM; sant'Agostino, [1] il quale dice: *sine ulla phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare, certissimum est,* avevano per fermo che la realtà delle cose corrisponde col senti-

[1] S. Aug. *De Civitate Dei*, XI, 16.

mento intimo della coscienza, e non pensavano essere loro d'uopo di ricercare in un circolo senza uscita di logici discorsi la prova della Realtà della Persona umana, imperocchè eglino la rinvenivano nel sentimento di quel *pensiero* che accompagna tutte le manifestazioni della nostra attività, e nella quale viene ad esprimersi quella vita razionale che costituisce particolarmente l'essere umano.

Il sentimento della personalità è ad ogni istante confermato dai movimenti del pensiero, dagl'impulsi della coscienza, e dall'accordo delle operazioni che mantengono un commercio perpetuo tra gli esseri intelligenti. Qual giuoco discorsivo di un intelletto privo dell'intuizione superiore, e che rifiuta pertinacemente ogni *legem veri rectique*, potrebbe bilanciare l'accordo delle nostre facoltà, le quali con tanta evidenza manifestano il principio egemonico che ne governa l'esercizio?

Dobbiamo avere quelle concordevoli facoltà per un complesso di strumenti fallaci destinati a mantenerci in perpetue illusioni? Vorremo, col genere umano, adorare la Ragione divina, che illumina i nostri pensieri e guida le nostre azioni, ovvero sarà mestieri, un picciol numero di audaci sofisti seguitando, di vedere nell'uomo un organismo materiale, i cui elementi fortuitamente raccozzati opererebbero a caso, spinti da cieco impulso ad eccitar in noi serie incoerenti di fantastici simulacri?

Ma sentiamo essere saldo il terreno da noi calcato quando veniamo ad affermare l'unità, la permanenza, la personalità e la responsabilità di quell'*io*, di quel principio immateriale cui distinguiamo da quanto eccita le nostre percezioni sensibili, e ch'è il fonte dei sentimenti, dei pensieri e delle operazioni.

Le nostre facoltà medesime ci disvelano nel loro esercizio, per la loro concordanza, l'unità sostanziale che le anima, e non ci rivolgeremo di certo alle deduzioni discorsive dell'intelletto, per ottener la prova della Realtà donde egli procede, e di cui ogni di lui operazione ci porge la luminosa conferma.

Procurò Kant di discolpare la sua dottrina, dichiarando aver avuto in mira di opporsi alle non accettabili conclusioni di un dogmatismo temerario. Ma per raffrenare gli eccessi dei dogmatisti bastava mostrare i limiti insuperabili prefissi alla mente, come eziandio la disconvenienza dell'usare nozioni figurative e determinati concetti nella disquisizione dei problemi metafisici. Ed egli tralasciò del tutto la via filosofica col giovarsi unicamente nelle sue dimostrazioni dei discorsivi argomenti di quella Ragione, di cui egli aveva altamente proclamata l'impotenza. Non gli poteva sfuggire che coi suoi principii egli andava fondando un complesso di assolute negazioni, componendo una catapulta dialettica la quale doveva atterrare fino dai fondamenti le universali credenze. Gli sforzi della di lui *Critica* distruttiva non si sono limitati alla rovina dei principii che ci provengono dalla intuizione intelligibile; essi si sono estesi perfino agli oggetti dell'intuizione materiale, e nello sviluppo delle sue massime scomparvero in una la realtà delle percezioni fenomenali e quella dei principj sostanziali; nè valse la sottigliezza degli argomenti da lui accumulati a provare la legittimità dell'esperienza, ed a impugnare le negazioni dell'Idealismo.

Sparisce adunque rimpetto alla Dottrina critica ogni realtà spirituale e materiale, e ci troviamo relegati per essa in un mondo fantastico, dove incessantemente si succedono le

vane apparenze e le ombre impalpabili, simili allo spettro di Anchise, che offrivasi agli sguardi d'Enea:

Par levibus ventis, volucrique simillima somno.

Le seguenti parole di Kant, che chiudono la sua discussione sovra i *Paralogismi*, ci sembrano particolarmente riguardevoli.

« Riducesi in tal modo ad una illusiva aspettanza una » cognizione ricercata fuori dei limiti dell'esperienza possibile, quando per ottenerla l'uomo si rivolge alla filosofia speculativa, la qual cognizione interessa però al » più alto grado il genere umano. Non vi è perciò ragione » di sollevarsi contra tanta severità della critica; imperocchè » nel mentre che la critica dimostra l'impossibilità di decidere dogmaticamente ciò che oltrepassa i limiti dell'esperienza, rispetto ad un obbietto dell'esperienza medesima, ella presta ad un tempo alla ragione un non lieve » servigio riguardo all'interesse medesimo che le sta a » cuore, coll'assicurarla da ogni possibile asserzione del » contrario. Avviene in tal modo l'una o l'altra di queste » due cose: od è ottenuta una prova apodittica dell'argomento proposto, oppure quando non si riesce a tanto, si » passa a ricercare la cagione dell'impossibilità di raggiungerlo. E, riconosciuto provenire cotal cagione dai limiti » necessarii della Ragione, è dunque forza a qualunque » oppositore di sottomettersi pacatamente alla legge che » gl'impone di rinunziare ad ogni dogmatica affermazione. »

Egli aveva detto dianzi:

« Dunque la psicologia razionale non esiste in qualità di » *dottrina* che possa aggiungere qualche cosa alla cognizione di noi medesimi. Ma in qualità di *disciplina*, ella

» segna in quel campo alla ragione speculativa dei termini
» cui non le è concesso di trapassare: l'impedisce, da un
» lato, di buttarsi nell'abisso di un materialismo senz'anima,
» e, dall'altro, di smarrirsi tra i sogni di uno spiritualismo
» che non ha per noi fondamento nella vita. Col rifiutare
» qualsiasi risposta alle ambiziose dimande il cui oggetto
» è fuori dei limiti di questa vita, la Ragione ci addita un
» segno il quale ci avverte di distornare lo studio di noi
» medesimi dalla speculazione trascendente, la quale è al
» tutto disutile, per riportarlo sovra l'uso pratico, che solo
» è fecondo. »

Kant c'invita in tal modo a trarre un uso *pratico* da quei principii medesimi, da lui con tanto accanimento distrutti. Ma quell'uso pratico, scemo di ogni principio teoretico, non si appoggerà che ad una incompleta congerie di arbitrarii *precetti* mutabili a capriccio, perchè non posano sovra *dogmi* teorici corrispondenti, donde possano derivare la loro autorità. Ed infatti donde, se non da ragioni speculative, da leggi necessarie ed immutabili, può l'uomo ottenere valevoli norme per la condotta pratica della vita? Ma avremo di poi occasione di trattare più ampiamente questo importante argomento.

CAPO X.

DELLE IDEE COSMOLOGICHE E DELL'ANTINOMIE DELLA RAGIONE PURA

Kant riduce a quattro le quistioni cosmologiche proposte dalla Ragione; cioè: 1.° Se il mondo abbia avuto un cominciamento? 2.° Se ne sieno semplici o composti i costitutivi elementi? 3.° S'egli è sottoposto a leggi proprie e necessarie, ovvero s'egli è governato da una libera intelligenza cho agisca in virtù della di lei propria spontaneità? 4.° Se vi abbia nel mondo, o fuori del mondo, un Ente assolutamente necessario, il quale no sia la Causa?

Non consente Kant che l'uomo, nel rispondore a queste interrogazioni, si appoggi a cose che trascendono l'esperienza. Ritroviamo (dic'egli) nell'esperienza la sintesi assoluta del complesso dei fenomeni, e la sola osperienza può porgero quel concetto sintetico. Tuttavia quel concetto in sè stesso, quale lo presenta la Ragione, eccede la portata dell'esperienza, i cui dati non potrebbero corrispondere e coincidere colle condizioni di un tal concetto. Dalla impossibilità di una simile coincidenza consegue che le deduzioni dell'idea cosmologica si troveranno troppo grandi o troppo piccole, rispetto alle nozioni prodotto dall'esperienza. Kant conclude in questi termini: L'idea cosmo-

» logica è dunque assolutamente vuota e priva di senso,
» poichè ad essa non si può adattare l'oggetto contemplato.
» Tale è realmente la condizione di tutti i concetti cosmo-
» logici, i quali perciò gettano la Ragione in una inevi-
» tabile antinomia. »

Ricordiamo avere Kant significata per due denominazioni diverse la nostra facoltà mentale, nominandola *intelletto* (*Verstand*) quando si applica agli oggetti dell'esperienza, e *Ragione* (Vernunft) quando, generalizzando i concetti dell'intelletto, ella si estende oltre all'intuizione sensibile ed all'esperienza.

Abbiam veduto che Kant riduce alle sole cose dell'esperienza il valore delle categorie, e quello eziandio dei principii fondamentali ai quali vengono queste ad appoggiarsi. A di lui sentenza, la mente giovasi giustamente delle categorie, allorchè si rinchiude nel campo da lui strettamente assegnato all'esercizio delle facoltà intellettive, ma, per lui, ella è cosa disacconcia ed illegittima l'adoperarle nelle quistioni che si riferiscono al fondamento dell'esperienza medesima. Quindi le leggi intellettive non sarebbero inerenti all'intelletto, e non lo accompagnerebbero in ogni suo esercizio; attenendoci ai precetti della filosofia critica, ogni qualvolta ci attentiamo di oltrepassare la sfera della intuizione materiale, più non dobbiamo reputarle quali leggi, e quali necessarie condizioni dell'esercizio delle funzioni mentali; da ciò conseguendo essere per l'uomo stretto dovere di resistere all'invito perpetuo della Ragione che lo chiama a dispiegare le ali del pensiero, ed aver egli a contentarsi di carpare umilmente sulla terra, senza mai sollevare lo sguardo agli spazii celesti.

Ma col ristringere l'uso delle categorie agli oggetti

dell' intuizione sensibile, Kant ne ha distrutto alla volta l'autorità, perfino in quella sfera da lui assegnata al loro esercizio. Imperocchè le categorie non furono da lui ricevute col carattere di vere leggi, a cui spetti la direzione dell'esercizio del pensiero, ma solamente in qualità di semplici divisioni distributive, ov'egli ha arbitrariamente ordinato i nostri concetti. L'umana cognizione rimane in tal guisa sprovveduta di ogni propria condizione di coesione e di ordinamento, e trovasi ridotta a rappresentare un complesso di fortuiti e vaganti concetti che non corrispondono nè cogli oggetti per essi rappresentati, nè col subbietto che gli rappresenta ed assume.

Non reggono però ad una retta disamina gli sforzi dialettici pei quali Kant ha procurato così penosamente di troncare in due parti l'Unità della Mente, secondo i diversi oggetti della di lei considerazione, attribuendo all'una leggi o principii rifiutati dall'altra; nè può sussistere una distinzione che sì apertamente contrasta coll'evidenza del sentimento comune degli uomini. Laonde se, col nostro filosofo consentendo, si giungesse a negare essere sottoposta la mente a leggi che ne regolano intrinsecamente l'esercizio, se, il suo metodo seguitando, si volesse sostituire a quelle leggi un semplice elenco distributivo dei concetti, il quale valga soltanto per quelle nozioni che si riferiscono alle intuizioni sensibili, ecco sparire ed inabissarsi ad un tratto l'intiera nostra cognizione; riuscirebbe ormai impossibile ogni collegamento reale dei concetti, e ci ritroveremmo in mezzo a rappresentazioni discordi, senza poter valevolmente nè ottenere le conclusioni, nè formare i giudizi. Ma se, al contrario, viene considerata la Mente quale individua unità, se riconosciamo in essa la presenza delle leggi che ne de-

terminano il funzionale esercizio, possono quelle leggi estendersi a tutti gli oggetti del pensiero, e valendoci dei principii di *sostanzialità*, di *concordanza* e di *causalità*, fondamento e condizione necessaria dello sviluppo della cognizione, ci sentiamo in diritto di congiungere i dati condizionali e contingenti della intuizione sensibile colla loro cagione incondizionale e necessaria.

Cessa in allora la necessità di assistere con impassibilità al lamentevole spettacolo di quella scena di discordia e di squarciamento offerta alla fosca fantasia di Kant dalla inevitabile lotta della Ragione contro sè medesima, e la Ragione, in luogo di offrirci il doloroso prospetto di una perpetua automachia, si dimostra al filosofo unita e concorde nelle sue affermazioni, quale si manifesta tuttodì nel naturale andamento dello spirito umano.

Le seguenti parole mostreranno con maggior precisione il pensiero di Kant rispetto al contradditorio conflitto cagionato, a di lui sentenza, dalle idee cosmologiche.

« Non sarebbe per anco cessata la disputa (quella delle » opposte asserzioni cosmologiche) per la dimostrazione » del torto avuto dall'una o dall'altra parte, ovvero da en- » trambe (in quanto alla conclusione) nella proposta da esse » affermata, senza che l'abbiano potuta sostenere con va- » lidi argomenti. Sembrerebbe pertanto non esservi nulla » più di quanto segue: di due asserzioni delle quali l'una » afferma aver avuto il mondo un cominciamento, mentre » l'altra sostiene che non ne ha avuto, ed esistere desso » *ab æterno*, deve di necessità prevalere l'una o l'altra » delle opposte proposizioni. Però apparendo uguale da » amendue i lati la chiarezza, riesce impossibile di deci- » dere da qual parte stia la ragione, e prosegue come da

» prima la disputazione, benchè le parti sieno state rin-
» viate dal Tribunale della Ragione, rimasta indecisa la
» causa, senza aver ottenuto il provocato giudizio. Vi ha
» nondimeno un sole mezzo di por fine una bella volta alla
» lite, rimanendo soddisfatti i due litiganti, e desso con-
» sisto nel persuadergli che se possono facilmente confutare
» amendue le reciproche affermazioni, ciò prova non avere
» alcuna consistenza l'oggetto della loro altercazione, ed
» una certa apparenza trascendente aver fatto travedere
» ad essi una Realtà, laddove non eravi nulla. »

Vuolsi avvertire che nelle righe precedenti l'insolubilità dei problemi cosmologici non viene attribuita nè al vizio del metodo seguito nella discussione, nè tampoco alla impotenza della nostra mente, la quale non ci permette di ottenere la ricercata soluzione; la realtà medesima dell'obbietto della inquisizione viene anch'essa a scomparire, e colero che hanno procurato con sì grande ansia di produrre in quella grave controversia le opposte affermazioni, si trovano aver combattuto per una vana chimera.

Però non era scomparse l'obbietto della contesa, ed egli non era in verun modo chimerico.

Una vera e scrupolosa filesofica disquisizione avrebbe dovuto, in prima, determinare esattamente la quistione proposta, poscia riconoscere i limiti fissati dalle nostre condizioni mentali alla cognizione di essa, e quale sia a suo riguardo il punto ove abbia a fermarsi la nostra investigazione. Avevasi a mestrare che la mente umana, per quanto sia condotta da naturale propensione a soprapporre alla serie dei materiali fenomeni un principio necessario, sia tuttavia incapace di stabilire un qualsiasi nesso gene-

siaco tra le cose sostanziali e le loro manifestazioni esteriori; che qualunque concetto pel quale voglia l'uomo tentare di determinare la guisa onde venga ad operarsi lo sviluppo di un obbietto essenziale intelligibile, nelle condizioni materiali e visibili della di lui esistenza, sorpassi la potenza del nostro spirito; e che vani riescano i nostri sforzi ogni qualvolta vogliamo penetrare a quella misteriosa effezione per le combinazioni del discorso, o per le figurazioni della fantasia.

Era mestieri ricordare che tanto il Discorso quanto l'Immaginativa ad altro non valgono che a raccogliere, sotto forme diverse, le rappresentazioni delle percezioni del senso, le quali giammai potrebbero offrire la spiegazione di una cosa che cotanto trapassa la materiale intuizione; che il discorso restringendo le rappresentazioni nelle forme deduttive, e l'immaginativa affacciandole alla mente con aspetto brillante e colorito, amendue ci deludono, nè possono in verun modo condurci a sciogliere l'insolubile problema.

Quindi le funzioni della Ragione non sono quelle assegnate da Kant; non consiste il di lei esercizio nell'addurre indistintamente le contrapposte proposizioni, esprimendo talvolta immateriali intuizioni, talvolta percezioni sensibili, ed affaticandosi vanamente a procurarne per una copula logica l'impossibile raccostamento. Ma volgonsi quelle funzioni a distinguere con esattezza i due ordini della nostra intuizione, ad essi applicando le facoltà mentali nei limiti competenti, senza distorre il discorso dal suo naturale esercizio, nè lasciare scorrere la fantasia a sostituire le vane figurazioni a quei concetti ai quali non può giungere la nostra mente.

L'ardua impresa alla quale non abbiamo temuto di sobbarcarci, ci obbliga a seguitare passo a passo le principali discussioni prodotte da Kant nell'esposizione della sua dottrina, ad esattamente riepilogarle, ed a procurare di far manifesto il vizio del suo metodo e l'incompetenza dei suoi principii. Pertanto occorrono ad ogni passo quel metodo e quei principii colle necessarie conseguenze di essi, ed in ogni nuovo argomento ricorrono di necessità i punti essenziali di già contrastati nelle precedenti disquisizioni. Laonde in una simile controversia non si possono scansare le fastidiose replicazioni, le quali, intollerabili in una lettura di mero diletto, vogliono tuttavia essere con animo indulgente sopportate in un argomento severissimo, qual è il subbietto cui andiamo trattando. Preponiamo questo avvertimento alla sposizione delle antinomie, ad effetto di premunire i nostri leggitori; imperocchè i medesimi principii, e le medesime forme dei ragionamenti, ritornano di continuo in quelle intralciate argomentazioni che si rivolgono sempre ad un problema rimasto identico, in mezzo alla varietà delle forme della disputazione.

—

CAPO XI.

DELLE ANTINOMIE DELLA RAGIONE PURA

—

§ 1. — *Della prima Antinomia circa al cominciamento del mondo.*

Lo studio delle Antinomie ci porgerà occasione di addentrarci più avanti nel pensiero informatore della *Critica della Ragione pura,* e ne dimostrerà più apertamente le conseguenze dottrinali e pratiche.

Nella discussione intrapresa da Kant rispetto alle contraddizioni ove, a sua sentenza, inciampa necessariamente la Ragione, quando si volge ad esaminare le quistioni metafisiche, occorre primamente quell'Antinomia che si riferisce al mondo, quando si ricerca se abbia il mondo avuto un incominciamento.

La disputazione svolta a vicenda, a tale riguardo, nella Tesi e nell'Antitesi, si aggira principalmente circa ai concetti di *Totalità* e d' *Infinito*, dependendo la contesa dalla contraria significanza che viene successivamente a quoi vocaboli attribuita.

La Tesi vuole dimostrare che il mondo è una *Totalità*, ed una Totalità *finita;* non procede l' argomentazione in modo assertivo, coll' addurre la prova diretta dell' affermata proposizione, ma bensì in forma negativa, e con-

futando l'opinione contraria. Si allega in essa che l'ipotesi di un mondo senza incominciamento suppone una serie infinita di stati successivi delle cose del mondo; ora l'infinità di una serie consiste precisamente nel non poter giammai compirsi quella serie in una sintesi successiva: dunque non può prodursi nel mondo una serie infinita, e per conseguenza è il cominciamento del mondo condizione necessaria dell'esistenza di esso. Di più vi si propone non potere un aggregato infinito di cose reali essere considerato come un *tutto* determinato, nè per conseguenza come determinato in un dato tempo, e viensi a conchiudere che il mondo non è *infinito* rispetto alla sua estensione nello spazio, o ch'è rinchiuso in limiti determinati.

L'Antitesi nega il cominciamento del mondo, fondandosi sovra l'impossibilità di assegnare al complesso dei fenomeni limiti esteriori di tempo e di spazio. Il cominciamento è un'esistenza stata preceduta da un tempo anteriore a quell'esistenza, vale a dire da un tempo vuoto. Non può prodursi in un tempo vuoto alcun nascimento; dunque possono esservi nel mondo delle serie di cose che incomincino, ma il mondo nel suo complesso non può incominciare, ed è infinito rispetto al tempo trascorso. Un mondo finito e limitato si troverebbe posto in uno spazio vuoto ed illimitato; ma il mondo è il concetto di un *tutto* assoluto, che non ha un obbietto che gli corrisponda; dunque non ha limiti nello spazio, e n'è per conseguenza infinita la estensione.

Esposte tali contrarie ragioni, Kant confuta la tesi, indicando che l'uomo non giunge a concepire una compiuta serie delle cose, e perciò ad assumere una *totalità*, la quale non può consistere se non nella rappresenta-

zione di quella compiuta sintesi, avuta per impossibile. Passando alla confutazione dell' Antitesi, egli premette che *lo spazio* non essendo altra cosa se non la *forma* dell' intuizione esteriore, non è per sè stesso un oggetto reale; che le cose, in quanto fenomeni, determinano bensì lo spazio, ma che lo spazio non può a vicenda determinare la realtà delle cose, come se avesse una propria e reale esistenza. Uno spazio può bensì essere limitato dai fenomeni, ma non possono i fenomeni essere limitati da uno spazio vuoto posto fuori di essi. Lo stesso avviene rispetto al *tempo*. Lo *spazio* vuoto fuori del mondo, ed il *tempo* vuoto prima del mondo, sono due non-enti ai quali viensi di necessità ad accordare un'esistenza reale, coll'accettare, sia nello spazio, sia nel tempo, un limite del mondo.

Kant non dubita di decidere in tal maniera negativamente la quistione del cominciamento del mondo, benchè avesse in prima proclamato ugualmente falso amendue le proposizioni, la negativa quanto l'affermativa.

La discussione presente dà luogo, a nostra sentenza, ad osservazioni di molta importanza.

Primamente, la quistione del cominciamento del mondo, non più che tutte le quistioni iniziali, non compete in verun modo alla inquisizione filosofica. Ed invero quali appoggi può trovare il pensiero quando vuol ragionare dell'origine delle cose? In qual modo potrebbe la nostra Mente finita comprendere l'atto pel quale le esistenze si disviluppano dal principio essenziale ed infinito donde procedono?

I riscontri di tal natura rimangono per noi involuti nella incomprensibile infinità degli oggetti del nostro spirituale

intuito; nè può il nostro intendimento addentrarsi in quelle alte nozioni ed analizzarle; rispetto ad esso ogni qualsivoglia determinazione ci è rifiutata dalle proprie condizioni del pensiero e della favella, che non possono concepire ed esprimere se non forme e rappresentazioni ricavate dalle cose materiali e sensibili. Troppe volte è spinto l'uomo dalla fantasia ad arrischiare a tal rispetto fisiche ed immaginarie figurazioni; ma contrastano intrinsecamente quelle disformi immaginazioni con un ordine di cose che trapassa ogni visione fenomenale, e non puossi ottenere per esse veruna espressione concettiva che adequatamente corrisponda.

Adunque a nulla giovava la disputazione di un problema di cui era manifestissima l'insolubilità. Che potevano valere, infatti, quegl'inaccettabili supposti, e quella dialettica argomentazione che va rivolgendosi intorno a mal diffiniti vocaboli, applicati a vicenda a nozioni diversissime, e lo più volte contrastanti?

Porta principalmente la disputazione sopra i concetti di *tempo*, di *spazio*, d'*infinito* e di *totalità;* e nel conflitto degli opposti argomenti vediamo essere state ricevute con senso al tutto diverso le nozioni di *tempo* e di *spazio*, talvolta abusivamente, come materiali entità, tal altra con maggiore esattezza, quali forme regolative della successione e della contiguità dei fenomeni. La nozione d'*infinito* è anch'essa proposta con contradditoria ed impropria significanza. Imperocchè nella lingua filosofica il vocabolo *Infinito* deve sempre riferirsi ad un oggetto illimitato, ma assoluto ed indivisibile, la qual nozione differisce del tutto dal concetto di una quantità e di una grandezza illimitate ed indefinite, ma che comportino tuttavia accrescimento,

diminuzione, composizione o divisione. Il mondo delle esistenze, complesso dei materiali fenomeni, non può offrire una qualsiasi cosa che non soggiaccia ad indefinita divisione; ma il concetto dell'*indefinito,* concepito dal pensiero come il termine illimitato delle divisioni possibili, non deve esser confuso coll'*infinito* reale, vivente, individuo, di cui abbiamo in noi medesimi l'intuizione immediata, o che non potrebbe in veruna maniera nè raffrontarsi cogli oggetti dell'intuizione sensibile, nè determinarsi per logiche discursioni.

Nelle argomentazioni da noi qui sopra ricordate, le due nozioni tanto differenti dell'*infinito* e dell'*indefinito* trovansi ad ogni tratto confuse, ed una tal confusione invizia in modo essenzialissimo il valore dei ragionamenti ove trovansi introdotti. Non era lecito di confondere quelle nozioni la cui radicale differenza non era sfuggita agli scolastici, ed erano state con formale accuratezza distinte dai metafisici, e particolarmente da Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz e Vico.

Il vocabolo di *Totalità* può riportarsi a concetti di diversissima significanza: talvolta egli esprime una *Unità* reale, manifestata da organi diversi che hanno tra sè necessaria attinenza, le cui funzioni corrispondono ed insiememente concorrono ad un fine comune; talvolta egli denota una sintesi artificialmente combinata dal discorso, un'aggregazione di elementi independenti e diversi, raccolti sotto nozione generica per una operazione intellettiva. Otteniamo una nozione meramente aggregativa, quando aduniamo in un concetto oggetti che non partecipano ad una vita comune, o le cui parti non coesistono in forza di organico congiungimento. Così, a cagione

d'esempio, il tronco, i rami e le foglie di un albero in possesso della vitalità ci porgono nel loro complesso una *totalità* vivente; reciso quell'albero, la riunione delle parti di esso offrirà soltanto una *totalità* aggregativa, cui potremmo ristringere od allargare ad arbitrio, secondochè ci piacesse di comprendervi tutte le sue parti, od una quantità qualsiasi di esse, potendo a libito esservi aggiunte cose del tutto diverse, senza pregiudicare in nulla il concetto sintetico che lo abbraccia. E quei due concetti diversissimi, impropriamente significati per un'istessa denominazione, si trovano nel presente argomento frammischiati e confusi.

Kant, nella discussione di questa prima antinomia (cosa degna di particolare avvertenza), venne a respingere il concetto di *totalità*, applicato al complesso dei fenomeni, al mondo, rifiutandogli qualsiasi realtà, per non esservi, a sua sentenza, un oggetto che corrisponda a quel concetto e vi si possa adattare; mentre quel concetto medesimo era stato da lui proposto per uno dei principii categorici che reggono e determinano l'esperienza.

Se l'uomo non potesse a ragione applicare il concetto di *totalità* ai fenomeni insiememente considerati, come potremmo fare autorevolmente l'applicazione di quel concetto ad un qualsiasi gruppo di quei fenomeni? Non ha quel concetto un egual potenza nei due casi contemplati, o l'operazione aggregativa da lui significata non è dessa un atto intellettivo ch'eccede di sua natura ogni dato dell'esperienza? Imperocchè non cambia il valore intrinseco del concetto per essere applicato, da un canto, all'universalità dei fenomeni, e dall'altro, ad un qualche numero di essi.

Laonde allorchè Kant rifiuta la validità del concetto di TOTALITÀ quando viene riferito al complesso dei fenomeni,

al *mondo*, egli ne dinega ad un tratto, e per necessaria conseguenza, ogni applicazione perfino nel campo dell'esperienza. Ogni aggruppamento di fenomeni cessa di esser legittimo, e quindi non è più possibile l'esperienza, perchè non può il pensiero assumere gl'isolati fenomeni.

Pertanto, checchè ne voglia dire il nostro filosofo, il concetto di *totalità* rappresenta una realtà evidente, per corrispondere desso col principio vitale che anima tutti i fenomeni tanto nelle minime lor divisioni, quanto nella loro immisurabile universalità. Quel principio vitale, quel soffio divino che si manifesta sotto forme tanto diverse, determina alla volta le condizioni della vita particolare dei varii gruppi dei fenomeni, e quelle della vita generale che si spande nell'universalità delle esistenze. Per tutto si corrispondono le funzioni organiche, compiendo, con azione simultanea, e l'opera particolare che compete alle condizioni speciali della loro propria esistenza, e l'opera comune alla quale concorrono tutte le forze vitali.

Kant è caduto in una di quelle contraddizioni, appo lui frequentissime, nell'accettare o ripudiare a vicenda il concetto di *totalità*, secondo la minore o maggiore ampiezza dell'applicazione di esso. Gli fu d'uopo ricorrere a quel concetto per sostenere la sua tesi della possibilità dell'esperienza; ma chi vorrà attentamente considerare si persuaderà che la nozione di *totalità* non era stata da lui ricevuta quale espressione del collegamento intrinseco dei fenomeni, ma solamente qual concetto significativo dell'aggregazione logica operatane dal pensiero. Tale è il carattere generale della sua dottrina: colà dove gli uomini, per comune sentenza, riconoscono la vita e l'ordine che rifulgono in tutte le manifestazioni della forza universale, Kant non

iscorge che un complesso di concetti astratti uniti fra loro per logiche attinenze.

Egli riepiloga altresì questa discussione con parole dove appaiono le estreme conseguenze della sua dottrina.[1]

« Possiamo ritrarre da quest'Antinomia una vera utilità,
» non già dogmatica, ma critica e dottrinale. Voglio ac-
» cennare al vantaggio di dimostrare indirettamente per
» un tal mezzo l'*idealità trascendente* dei fenomeni....
» Consisterebbe cotale dimostrazione in questo dilemma:
» se il mondo è un tutto in sè esistente, egli è *finito* od
» *infinito*. Ma queste asserzioni sono false amendue....
» Adunque egli è falso eziandio che il mondo (il complesso
» di tutti i fenomeni) sia un tutto esistente in sè. Donde
» consegue che i FENOMENI NON SONO NULLA FUORI DELLE
» NOSTRE RAPPRESENTAZIONI, ED È PRECISAMENTE CIÒ CHE
» VOLEVAMO DIRE NEL PARLARE DELLA LORO IDEALITÀ TRA-
» SCENDENTE. »

Però la cosa non va punto a tal guisa, ed i termini del dilemma proposto da Kant sono amendue inaccettabili. Il mondo è *infinito* nel suo principio essenziale; egli è *indefinito* nel modo onde l'intelletto concepisce il complesso delle esistenze *finite* che ci porgono l'espressione visibile di quell'incomprensibile principio essenziale. Corrisponde la nostra Mente ad un tal complesso, e ce ne rappresenta fedelmente le meraviglie; sentiamo in noi, e riconosciamo nei fenomeni che ci attorniano il moto vitale che anima tutte le esistenze, e l'ordine che risplende in ogni loro sviluppo, e questa considerazione c'innalza fino all'Essenza

[1] *Critica della Ragione pura.* Dialett. trasc. C. II, sezione 7.ª

infinita, ed agli attributi divini, di cui le forze *indefinite* della nostra mente ci offrono la cogitabile *deduzione*, e che a noi splendidamente si manifestano per le *esistenze finite*.

Imperocchè quando, da un lato, Kant e le logiche deduzioni dei suoi arbitrarii principii seguitando, ci troviamo davanti ad un inconciliabil dilemma donde risulterebbe l'annichilazione delle cose tutte, non restando in piedi che l'isolato intelletto rimasto a pascersi di fantastiche percezioni, dall'altro lato, fondandoci sull'esatta osservazione delle nostre facoltà, e rintracciando le condizioni necessarie del loro esercizio, riconosciamo tanto nel minimo dei fenomeni, quanto nell'universalità di essi, gli effetti di quella Forza infinita, i quali ci si affrontano con incontrastabile evidenza.

Consegue dal luogo qui dianzi allegato, che Kant, rifiutato all'uomo ogni altro fonte di cognizione all'infuori della percezione dei materiali fenomeni, passò quindi a negare perfino la realtà di quei fenomeni istessi, ed a non lasciar sussistere che la mera rappresentazione ideale di essi nel nostro intelletto. Laonde se per ciascun uomo nulla vi fosse al di là delle proprie rappresentazioni, come conchiudere dalle rappresentazioni particolari di cadauno alle comuni ed universali? Come comunicherebbero le menti, come sussisterebbero i commercii ed i consorzii colle isolate ed incomunicabili rappresentazioni particolari?

Non riescono quei sofismi ad introdurre negli animi alcuna dubitanza intorno alle verità di palpabile evidenza, ed alle necessità della vita pratica, ma giungono troppe volte a sedurre, per un'apparenza di profondità, menti anche elevatissime, le quali con ciò s'imbevono di un principio distruttivo, che le incita a disconoscere le idee es-

senziali, base e corona dell'umano intendimento, com'eziandio a disgiungere quel complesso di verità dove vengono ad unirsi i concetti speculativi, ed i principii che reggono la vita morale e sociale. Altri van loro dietro, smaniosi di ricercare dovunque le perpetue contraddizioni ed i non acconciabili contrasti. Poscia gli spiriti incostanti e leggieri, conturbati dalle apparenti contraddizioni, abbagliati da quei sofismi, vengono a rispingere qual vana o disutile ogni filosofica considerazione. Cadono alla lor volta le verità morali, seguendo da presso la rovina delle verità metafisiche; sono respinti quali illusorii i principii che connettono le diverse manifestazioni della vita umana; e si finisce col dinegare ogni necessaria e propria condizione della vita spirituale e sociale, ed a considerare il mondo come un teatro ove la forza o l'astuzia si strappano a vicenda i godimenti corporali per una lotta accanita di cui non iscorgesi il termine.

§ 2. *Della seconda Antinomia circa agli elementi primitivi del mondo.*

Incorre la Ragione nella seconda Antinomia allorchè si pone a ricercare *se sono semplici o composti gli elementi primitivi delle cose.*

Propone la Tesi, che se non constassero le sostanze di parti semplici, e che tutto fosse in esse composto, potrebbe il pensiero, le parti composte l'una dopo l'altra disgiungendo, dissipare l'intiero oggetto, ciò ch'è impossibile, perchè tolte le parti composte, sussisterebbe tuttavia un elemento semplice ed indecomponibile. Vi hanno adunque

delle Realtà semplici, ed indistruttibili, e deve la Ragione tenerle quali *subbietti* primitivi ed essenziali di qualsivoglia composizione.

Afferma l'Antitesi *non esservi nel mondo nulla di semplice, e tutto esservi composto.* Può esprimersi nei seguenti termini il ragionamento sul quale è fondata tale proposizione: ogni componimento delle sostanze non può prodursi se non nello spazio: debbono desse dividersi in tante parti quante quelle dello spazio che le contiene, e che si divide all'infinito; dunque non vi ha nulla di semplice nel mondo, ed è composto tutto ciò ch'è in esso contenuto.

Di più l'esistenza di cosa assolutamente semplice non può essere provata da niuna esperienza, nè essere data da niuna percezione. Laondo l'assoluta semplicità è una mera idea, la cui realtà obbiettiva non è dimostrabile per veruna esperienza. Non potendo in un'esperienza possibile essere data alcuna cosa assolutamente semplice, e dovendo il mondo sensibile esser tenuto come il complesso di tutte le esperienze possibili, nulla di semplice vi si può rinvenire.

Le considerazioni opposte da Kant alla Tesi, si fondano, come l'argomentazione dell'Antitesi, sovra la divisibilità dello spazio, nel quale viene collocata di necessità la produzione di tutti i fenomeni. Dimostra facilmente il nostro filosofo non poter darsi nel mondo fenomenale alcun elemento semplice, ma di tal maniera trovasi la quistione distratta dal suo vero indirizzo; imperocchè l'affermata realtà degli elementi semplici si riferisce bensì a quei principii che sono l'invisibile sostegno delle fenomenali esistenze, ma non mai agli stessi fenomeni. Tuttavia, e ad ottenere il vero senso della proposta quistione, egli è

mestieri ricordare che per Kant non eravi altra intuizione, senonchè la percezione sensibile; perciò gli parve aver prodotta una prova assai sufficiente della impossibilità degli elementi semplici, coll'avere dimostrato non poter dessi rinvenirsi nel mondo fenomenale.

Kant si spiega più apertamente nell'esame dell'Antitesi; i suoi ragionamenti ne accettano ed anzi ne raffermano le conchiusioni, imperocchè escludendo ogni nozione della sostanza, dessi si rivolgono unicamente agli oggetti della intuizione sensibile, ai fenomeni, i quali non possono allogarsi che nello spazio. Quindi egli è stato condotto a professare la *sostanza* essere un mero concetto intellettivo che non corrisponde a veruna reale entità, perchè non la possiamo conseguire nella intuizione sensibile, la quale è contenuta nello *spazio*, le cui parti soggiacciono ad indefinita divisibilità.

Chi vorrà rimirare attentamente gli argomenti esposti della Tesi e dell'Antitesi, nonchè il giudizio proferito sovr'essi da Kant, riconoscerà che in quelle discussioni fu sempre trasandata l'assoluta opposizione dei due ordini dell'umana intellezione, dei principii metafisici ed intelligibili, e degli oggetti fisici e materiali datici dalla intuizione sensibile. Quindi si ebbero, come nelle discussioni precedenti, la confusione dei termini e le incompetenti argomentazioni.

Il complesso delle fenomenali esistenze altro non presenta se non cose composte ed indefinitivamente divisibili, e, come lo abbiamo mostrato, nessuna logica connessione può collegare questo complesso materiale cogli elementi sostanziali, semplici, indecomponibili, di cui i fenomeni ci offrono l'espansione visibile e materiale. Non è meno as-

surdo il voler rinvenire elementi semplici nei fenomeni sottoposti alle condizioni intuitive di *spazio*, di *tempo* e di *moto*, quanto sia fuor di ragione il negare la realtà di quegli elementi, perchè non gli può percepire il senso, nè determinargli il logicale discorso; e niun sofisma varrà giammai a dismuovere nella coscienza umana l'incrollabile sentimento della viva ed efficiente realtà di quei principii.

Riesce di grande interesse il raccostare i ragionamenti prodotti da Kant, nella presente discussione, rispetto alle *monadi*, agli *atomi* ed ai *punti matematici*, colle considerazioni esposte da Vico circa i *Punti metafisici* ed i *Conati*. (De Antiq. Ital. sapientia C. IV, § 1). Questa grave quistione è trattata dal sommo nostro Metafisico con maravigliosa superiorità; la profondità dei concetti, la forza delle dimostrazioni, la precisione dei termini fanno, a nostro avviso, di questa discussione uno dei più splendidi monumenti della Filosofia.

—

CAPO XII.

DELLE DUE ULTIME ANTINOMIE

§ 1. — *Dell'appellazione di antinomie dinamiche.*

Kant diede il nome di *Antinomie matematiche* alle due prime antinomie che s'incontrano nello studio dei problemi offerti dal Mondo (dal complesso dei fenomeni), occorrendo la prima quando si ricerca se il Mondo abbia avuto un incominciamento, e la seconda quando si vuole indagarne i costitutivi elementi, e conoscere se sono dessi semplici o composti; egli impose la denominazione di *dinamiche*, alle antinomie che occorrono nel disaminare le quistioni le quali si riferiscono, l'una, all'affermazione od alla negazione di un principio causale che determini la successione dei fenomeni, l'altra, al riconoscimento, od al rifiuto di una Entità reale ed Infinita, universale reggitrice del mondo.

Kant, come abbiamo veduto, ha affermato assertivamente, e con forma generica, che i problemi cosmologici, per propria loro natura, conducono necessariamente la Ragione a produrre a loro riguardo due soluzioni affatto contrarie, ed entrambe illusorie. Quell'affermazione tanto

recisa non lo trattenne però dallo stabilire tra quelle antinomie una distinzione molto importante, proponendo che mentre le due prime producono soluzioni del tutto opposte e contraddittorie, conducessero le due altre a conclusioni la cui opposizione apparente, rimanesse pertanto accordabile. Rispetto a queste deriverebbe l'opposizione da una semplice equivocanza, e tanto la Tesi quanto l'Antitesi potrebbero essere vere ed accoglibili.

Nascerebbe, secondo Kant, una tal distinzione dalla diversità degli obbietti delle quistioni che danno luogo agli antinomici ragionamenti. Imperocchè le due antinomie *matematiche* si rivolgono ai fenomeni percepiti nel *tempo* e nello *spazio,* considerati nelle loro respettive composizioni e divisioni, e perciò a cose omogenee; mentre in altra maniera si presentano le antinomie *dinamiche,* le quali si aggirano intorno alla Causalità ed alla dependenza dei fenomeni, che possono, a siffatto riguardo, essere collegati con principii superiori all'ordine fenomenale, e danno luogo a conseguenze diverse, ma non contrarie, secondo che la disputazione si ristringa al fenomeno, ovvero si estenda al causale principio che lo sormonta. Quindi gli esaminati problemi offrirebbero un doppio carattere, alla volta *empirico* ed *intelligibile,* e potrebbero perciò prodursi a vicenda sotto aspetti diversi, giungendo a conseguenze al tutto differenti, ma pertanto accordabili, perchè puossi senza contraddizione ammettere che un oggetto medesimo venga considerato qual *fenomeno* nel Mondo sensibile, e qual cosa sostanziale, qual *noumeno* nel Mondo intelligibile.

Una simile distinzione non ci sembra in verun modo fondata ed accettabile. Ma egli è d'uopo ricordare che

le due ultime antinomie offrono un carattere tutto particolare, versando sopra argomenti che altamente interessano l'umana coscienza; e perciò non abbiamo a maravigliarci se Kant abbia stimato prudente cosa l'osservare certi rispetti, e l'introdurre nella disputazione alcuni verbali concedimenti, atti a raddolcire gli animi degli Ortodossi, e ad attutire i pericolosi contrasti.

Al proprio esame della quistione rivolgendoci, egli è forza riconoscere che il concetto *dinamico* assoluto, il *Moto*, accompagna le intuizioni fenomenali, ed è da esse inseparabile, quanto lo sieno quelli di *spazio* e di *tempo*. Nella prima Antinomia che tratta del principio del Mondo, occorre in prima il concetto del Moto, perchè senza un *moto* iniziale ed un primo sforzo *dinamico*, non si può concepire l'incominciamento della produzione fenomenale. Ed anche questo subbietto della prima Antinomia può dar luogo, non meno che quello delle due ultime, alla doppia considerazione materiale e spirituale, perchè possono i contemplati fenomeni presentarsi a vicenda quali visibili *esistenze*, o quali *essenze* spirituali ed invisibili, sostegno di quelle *esistenze*, riportandosi successivamente ed ai *fenomeni* ed ai *noumeni*.

Nella questione che fa sorgere la seconda Antinomia, e si volge ad esaminare se gli elementi del Mondo sono semplici o composti, rinveniamo similmente la forma del *Moto*, congiunta con quelle di *spazio* e di *tempo*, imperocchè l'aggregazione e la separazione dei fenomeni non si possono concepire senza un *moto* che le determini, ed ivi occorre eziandio il doppio aspetto del fenomenale e dell'intelligibile.

Per altro ella è cosa ben strana di vedere Kant conce-

dere, riguardo alle due ultime Antinomie, una qualche realtà a quegli oggetti sostanziali ed intelligibili tante volte da lui considerati quali concetti illusivi ed immaginarii, venendo così ad autorizzare in un qualsiasi modo idee che non possono riferirsi a quella esperienza, fuor della quale egli non riconosce verun oggetto reale e comprensibile.

Non abbiamo dunque a dare importanza alla sovraccennata distinzione, la quale non si fonda sopra alcuna differenza effettiva, e di cui Kant non ha tenuto altresì verun conto nei susseguenti sviluppi della sua dottrina.

§ 2. — *Della terza Antinomia circa alle leggi della Natura.*

Si produce la terza antinomia allorchè la Ragione ricerca se le leggi della Natura risultino dallo sviluppo proprio e necessario di forze intrinseche, ovvero se procedano dall'azione di una causa personale e libera; in altri termini, se operi la Natura fatalmente, in forza di leggi inerenti e necessarie, oppure s'ella sia sottoposta ad un principio libero ed intelligente, il quale le imponga le condizioni di esistenza e di sviluppo.

Propone la Tesi dovere le leggi della Natura riportarsi necessariamente ad una Causa libera donde derivino, e gli addotti argomenti si possono ridurre nei seguenti termini:

Lo stato presente dei fenomeni risulta ed è determinato dal loro stato anteriore; accade il medesimo per ciascuno degli stati precedenti, i quali andrebbero ognora a riferirsi

ad uno stato anteriore, senza mai raggiungere un primo stato iniziale. Fa d'uopo adunque ricorrere all'azione di una causa che non sia determinata da una causa precedente, cioè ad una *spontaneità* assoluta, ad una *libertà* che compia la serie dei fenomeni; ed è forza subordinare le cagioni successive e necessarie ad una Causa iniziale e libera.

L'Antitesi arguisce, al contrario, non esservi *libertà*, ed ogni cosa accadere nel mondo in forza di leggi necessarie; l'azione di una causa libera è incompatibile colla perduranza di leggi regolari e stabili; e riuscendo al tutto impossibile in tali condizioni qualsivoglia unità di esperienza, dobbiamo avere per un mero Ente di ragione quella Libertà trascendente che non si rinviene nell'esperienza, e la cui presenza la farebbe del tutto impossibile.

L'idea di libertà esprime la potenza di agire senza impedimento. Se per via di legge fosse determinata la libertà, più non sarebbe *Libertà*, ma *Natura*. Havvi adunque tra la Libertà trascendente e la Natura l'istessa differenza che tra la soggettanza alle leggi, e l'affrancamento da qualsiasi vincolo di esse. Quando la Natura viene considerata in sè stessa, e libera da ogni estrinseco intervento causale, se viene tolta alla mente per quella considerazione la potenza di risalire ad un causale principio, donde possa derivare l'origine degli avvenimenti, riescono per contraccambio assicurate l'unità e la regolarità dell'esperienza. Ma se al contrario, ricevuta *l'illusione della libertà*, fosse concesso alla mente di avviarsi ad una Causa iniziale, la catena delle cagioni rimontando, ella raggiungerebbe tosto un concetto che romperebbe il filo di quelle regole universali, senza le quali non havvi più alcuna possibilità di collegare i fatti dell'esperienza.

Merita una particolare avvertenza l'esame critico intrapreso da Kant per vagliare i contraddittorii argomenti della Tesi e dell'Antitesi, da noi qui sopra riepilogati, imperocchè trovasi esposta in quel giudizio l'opinione del nostro filosofo circa ai più alti problemi della Metafisica.

Kant propone in prima che l'idea di una Causa spontanea, la quale possa produrre l'incominciamento dei fenomeni, è una idea trascendente, che trovasi perciò fuori dell'esperienza. Però egli riconosce ad un tempo dovere la Ragione accogliere quella idea, *abbenchè non si giunga in verun modo a capire in qual maniera un certo stato di una cosa possa provenire da quello di un'altra, e che debbasi a tal riguardo attenersi all'esperienza.* Egli aggiunge (cosa di gran rilievo, e sovra la quale avremo a riandare) *occorrere quella difficoltà medesima, rispetto alla causalità, che si produce conforme alle leggi naturali.* Pertanto il corso delle leggi naturali può proseguire regolatamente nell'ordino fenomenale, in quel mentre che si produce nell'ordino trascendente un'azione libera e spontanea. Nulla si oppone a che, da un lato, rispetto al tempo, l'uomo concepisca nelle cose naturali un'azione regolare, e che, dall'altro, e riguardo alla causalità, egli si proponga lo sviluppo di un libero e spontaneo principio. Se, a cagion d'esempio (dice il nostro autore), *io mi tolgo di presente e liberamente dalla scranna, allora con questo fatto e con tutti gli effetti naturali che ne conseguono all'infinito, incomincia assolutamente una novella serie, benchè, riguardo al tempo, questo avvenimento non sia che la continuazione di una serie precedente; la quale deliberazione ed il quale atto non sono adunque una semplice conseguenza del-*

l'azione della natura, ma cessano del tutto, a suo riguardo, le cause naturali che hanno preceduto cotale avvenimento; s'esso succede a quelle cause, non ne deriva, e per conseguenza può a ragione esser detto un cominciamento assolutamente primario, non già, al vero, rispetto al tempo, ma rispetto alla causalità.

Egli conchiude col dire che la concordanza di quasi tutte le scuole filosofiche nell'ammettere un primo Motore, conferma in un modo splendidissimo essere un bisogno della Ragione di attribuire alla *Libertà* il principio originario delle cose.

Giunto alla discussione dell'antitesi, Kant oppone in prima ai propugnatori di una Causalità libera essere inutile una concezione per la quale viene inciampata e limitare l'operazione della Natura, al solo oggetto di appagare l'immaginazione. Si può ammettere la mutazione perpetua degli stati successivi dei fenomeni, senza risalire ad un primo cominciamento delle cose. Veramente non può l'uomo concepire quella infinita serie dei fenomeni che gli uni dagli altri perpetuamente derivano, quando non ricorre ad un primo anello che incominci la lunghissima catena, ed a cui vengano gli altri a rannodarsi successivamente; ma ciò è un enigma della Natura a molti altri simigliante, ed *incontriamo altresì la medesima difficoltà, quando vogliamo rendere ragione, in generale, della possibilità di un qualsiasi cambiamento.* Infatti, se non ci ammaestrasse l'esperienza col mostrarcene la realtà, non potrebbe giammai essere da noi concepita una cotale perpetua successione di *essere* e di *non essere.* Ma se, d'altra parte, riconoscesse l'uomo una potenza trascendente e libera da cui procedessero inizialmente i cambiamenti del mondo,

una simile potenza non potrebbe sussistere che fuori del mondo, ed è sempre temerario pensiero il collocare fuori di ogni intuizione un oggetto che non può esser dato da alcuna intuizione possibile. Di più, rimpetto ad una facoltà sciolta, come la Libertà, da ogni qualsiasi legge, più non reggerebbe la Natura, e ne sarebbe necessariamente impedito il regolare andamento dei fenomeni.

Gli argomenti prodotti in questa terza antinomia vogliono un'accurata disamina.

Egli è d'uopo avvertire che perfino nella Tesi (per la quale si vuol provare la necessità di una Causalità libera, da cui dependano le leggi della Natura) è proposta questa Causalità non quale azione effettiva e reale, ma solamente come un concetto logico. Ella non viene considerata qual principio vitale, universale, assoluto, che per innumerevoli meati trasfonda in tutte le esistenze la vita che le anima, la forza che le muove, ma è bensì ricevuta quale astrattivo concetto, proposto a significare il primo termine di una serie logica; ed in tale guisa l'azione creatrice e conservatrice del Dio vivente si riduce a rappresentare una mera nozione ipotetica del pensiero.

Postuliamo a tal proposito di avventurare alcune considerazioni.

La realtà delle cose occorre alla mente sotto l'aspetto di un vivo ed organico complesso, le cui parti si corrispondono, concorrendo cadauna di esse ad un'opera comune. Volgendosi la mente ad istudiare quel vivente complesso, ne distrae i diversi elementi per considerargli isolatamente, ed in allora le è forza trascurare il Principio vitale che tutti gli anima ed unisce, e contentarsi di assu-

mere le studiate cose per concetti incompleti e manchevoli, i quali, messo in disparte quel Principio vivente, offrono soltanto i *segni razionali* delle contemplate Realtà. Sovra quei concetti fondasi l'umana cognizione, e ne riceve aiuti potentissimi. Ma dimostra, d'altra parte, l'uso effettivo del pensiero che in mezzo alle operazioni discorsive sussiste in noi con tutta pienezza il compiuto sentimento della Realtà, venendo ad ogni istante la Ragione a rettificare i concetti, restituendo negli assunti concreti gli elementi tralasciati dalla operazione concettiva, la quale aveva scemato di tanto la Realtà originaria.

Al contrario, procedendo l'intelletto ai discorsivi raziocinii (lasciatene in disparte le condizioni vitali ed unitive), sono collegati i concetti in ragione dei loro rispetti formali, senza verun riguardo alla Realtà cui vogliono significare, connettendosi in tal guisa i semplici segni delle cose, e le mere denominazioni di esse. Ora una simile collegazione di cose nominali non ci autorizza in nessuna maniera a trarne conclusioni che si riferiscano alla intrinseca Realtà delle cose rappresentate in un modo tanto incompleto dai concetti che le dimostrano. Se nel congiungere discorsivamente i concetti, facesse il filosofo a loro riguardo ciò ch'egli va operando tuttodì per quei suoi pensamenti che concernono la comunale sua vita, e si compiono fuori di qualsiasi dialettica preoccupazione, gli sovverrebbero al certo quegli atti rettificativi, capaci di supplire alla insufficienza dei concetti, e giammai lo vedremmo fondarsi sovra i caratteri che dimostrano ad evidenza e per sè stessi cotale insufficienza, per negare le Realtà cui le forme concettive non possono comprendere, a cagione della propria loro esilità.

Spetta alla Ragione di provvedere di continuo alla radicale imperfezione delle operazioni del discorso, col restituire i muscoli, i nervi, il sangue, il movimento e la vita, allo scheletro offerto al pensiero dalle logiche concezioni.

Adunque al complesso delle cose percepite dalla Mente fa l'uomo parallelamente corrispondere, ad oggetto di facilitarne la cognizione, tutta una serie di concetti i quali gli rappresentano quelle cose per segni prettamente astratti e nominali. In quei concetti, e nel collegamento di essi, ritrova la mente un valido e necessario sussidio, colla precisa condizione però di non mai immedesimare la realtà delle cose nelle note imperfette che vengono a significarle.

Kant, e molti altri prima e dopo di lui, hanno del tutto trascurata quella condizione essenzialissima. Per lui i nostri concetti rinchiudono l'umana cognizione nella sua totalità; le semplici denominazioni astratte gli sembrano bastare ad esprimere compiutamente le viventi realtà, ed il giuoco della dialettica gli offre a sufficienza la rappresentazione dell'esercizio delle funzioni vitali.

Avendo i concetti, per sè medesimi, un ugual valore, e non comportando subordinazione se non accidentalmente, e per l'azione propria dell'intelletto che gli combina, occorrono dessi con pari importanza nelle discussioni del nostro filosofo; ed effetti e cause, accidenti e sostanze, contingenza e necessità, sono ormai per lui idee equipollenti, imperocchè sono tutte mere logiche posizioni cui l'intelletto può a suo libito distribuire, senza verun riguardo alla intrinseca condizione delle cose per quei concetti rappresentate.

L'abuso dei concetti, ed i disordini che ne conseguono, non consistono pur troppo nelle sole erronee conclusioni

delle filosofiche disputazioni. Per le menti volgari, e le illuse moltitudini, alla sola immaginazione, e senza alcuno intervento della Ragione, viene affidato l'incarico di colmare colle più sregolate figurazioni l'irremediabile vuoto dei concetti. In ogni rispetto, sia egli religioso, morale, o politico, troppo spesso veggonsi le idee al tutto travestite, e l'uomo procura con ogni sforzo, a ciò concorrendo una malvagia ed insulsa rettorica, di alimentare le passioni sovvertitrici e di ravvivare invidiosi sentimenti da gran tempo estinti, e che ormai più non rispondono in alcun modo allo stato presente delle nostre società. Fomentate in tal guisa le antipatie nazionali e sociali, sono inciampati l'unione dei popoli, ed il naturale impulso che gli spinge a concorrere ad un'opera comune veramente razionale ed umana.

Ma facciamo ritorno alla discussione della terza Antinomia.

È negata nell' Antitesi la possibilità di una Causa iniziale e libera che determini la produzione dei naturali fenomeni, ed essa viene presentata quale incompatibile colla stabilità e la regolarità delle leggi della natura, coll'affermare che dalla libertà di quella causa risulterebbe un' azione arbitraria e variabile, la quale conturberebbe l'ordine della natura, e la saldezza delle leggi di essa.

Kant (in ciò conforme al metodo suo consueto) ha proposto la libertà come una nozione astratta, segregata dagli elementi che l'accompagnano e la limitano, presentandone l'esercizio in un modo affatto independente, senza alcun concorso delle facoltà razionali. Per Kant consiste la libertà in uno stato di perfetto equilibrio in mezzo ad impulsioni diverse, e di assoluta indifferenza rispetto ad un qualsiasi fine.

Una cotale concezione della libertà si oppone alle condizioni necessarie dell'esercizio di essa; la libertà incondizionale ed assoluta respingerebbe ogni previa deliberazione razionale; e l'operazione per essere libera dovrebbe prodursi a caso e sconsideratamente, imperocchè ogni deliberazione versa di necessità sovra l'elezione di un fine, e l'estimazione dei mezzi più idonei a conseguirlo. La libertà, intesa siffattamente, vorrebbe adunque un'azione incoerente, ed una volontà che a mero capriccio procedesse.

Considerando la nozione della libertà nella sua reale significanza, vuolsi in prima accordare che consista la libertà *fisica* nell'essere l'uomo franco da ogni costringimento materiale che contrasti al natural movimento degli organi, ed al loro normale esercizio.

La libertà *spirituale*, di cui è simbolo la libertà fisica, consiste corrispondentemente nel pieno sviluppo delle nostre facoltà intellettive ed affettive, e nella possibilità di proseguire senza ostacolo un fine razionale, conforme alla legge che governa gli esseri intelligenti.

La libertà non può adunque essere intesa come se offrisse in sè medesima il termine finale della razionale attività. Ella ci porge una nozione puramente negativa, la quale esprime essere sciolta l'anima da ogni ritegno che possa trattenere l'elazione delle sue facoltà. Laonde sono liberi gli esseri razionali, allorquando nulla gl'impedisce di prestare una intiera obbedienza alla legge universale da essi spontaneamente accettata, la quale propone con rigore inflessibile l'obbietto perpetuo di ogni loro sforzo, e le deliberazioni idonee a conseguirlo. Depongono quegli esseri la loro ragione, e si abbassano alle condizioni degli animali bruti, quando, abusando di loro libertà, vengono

a ripudiare quella legge, e vengono allora ad inoltrarsi in una via disastrosa che gli conduce inevitabilmente ad abissi di miseria, di degradazione e di obbrobrio.

Ritrovasi in quella significanza data alla libertà, quel metodo ingannevole che considera cadauna delle nostre facoltà come se ne fosse isolata ed independente l'azione, nè punto si collegasse colle forze che l'accompagnano e ne compiono gli effetti.

Cotal nozione della libertà, al tutto independente da qualsivoglia elemento razionale, Kant ebbe l'ardimento di attribuirla alla Natura divina, non temendo di affermare che una Causalità libera e sovrana conturberebbe il procedimento naturale dei fenomeni, e sarebbe perciò incompatibile colla necessaria regolarità delle leggi della Natura.

Se è cosa alla nostra Mente repugnante di attribuire all'uomo una libertà d'indifferenza, sciolta da ogni dependenza verso le leggi della Ragione, un cotal pensiero è ben altrimenti incompatibile, quando viene riferito a Dio, a cui dobbiamo attribuire in un grado infinito ogni immaginabile perfezione. Quali ostacoli possono mai supporsi che giungano a trattenere l'Onnipotenza divina? e quindi come attribuire ad essa una simile accezione della libertà? Come sopratutto concepire la libertà con condizioni irrazionali, le quali, anche riferite all'uomo, contrastano con ogni modo effettivo del suo esercizio? Come pensare nella Ragione assoluta e suprema una volontà non infallibile, e non inconcussa in ogni sua determinazione? Come supporre che quella perfetta volontà, con sè medesima contrastando, contraddica alle leggi imposte alla Natura dall'infallibile sua Provvidenza? Ma il sentimento delle cose divine mancò del tutto al nostro filosofo, e quella deficienza im-

mensa ha pregiudicato ad ogni sviluppo della sua dottrina.

Gli argomenti poi quali Kant si studia in tutte le quistioni di contrastare alle naturali affermazioni dell'umana coscienza, non resistono adunque ad una seria disamina. Quando volle provare che la negazione e l'affermazione delle idee psicologiche e cosmologiche presentavansi alla ragione con uguale evidenza, egli ha mostrato di avere considerato in un rispetto strettamente logico ed astrattivo tanto le nostre facoltà mentali, quanto i principii categorici che ne determinano l'esercizio. Ad un tal punto, così discosto dalla realtà delle cose, non limitasi la negazione alle cose spirituali, alle credenze che si riferiscono all'anima, al mondo ed a Dio; dessa si estende ugualmente anche alla possibilità dell'esperienza, e rifiuta all'uomo ogni mezzo di congiungere le percezioni, col farlo corrispondere alla unità della coscienza.

§ 3. — *Del principio di Causalità.*

Ad esaurire la discussione della terza Antinomia, ci è ancor d'uopo esaminare partitamente gli argomenti proposti da Kant nelle considerazioni sue proprie, ove vengono discusse le contrarie proposizioni di questa Antinomia.

Gli argomenti della Tesi esaminando, egli afferma essere all'uomo impossibile d'intendere il modo onde uno stato qualsiasi di una cosa possa condurre a quello di un'altra cosa susseguente, e consiglia perciò di attenersi semplicemente all'esperienza, bench'egli dica tuttavia *incontrarsi*

ugualmente la medesima difficoltà, quanto alla successione dei fenomeni nell' esperienza, secondo le leggi naturali.

Ecco adunque atterrato il principio di causalità, perfino nei limiti della sola esperienza nei quali Kant ne aveva accettata la competenza; eccolo disvelto del tutto anche nello stretto spazio dove era stato rinchiuso, e ci troviamo di bel nuovo respinti con Hume negli abissi dello scetticismo. La palpabile contraddizione ove è incorso il nostro filosofo col rifiutare alla perfino in modo assoluto il principio medesimo al quale aveva massimamente appoggiata la possibilità dell'esperienza, parte essenzialissima di sua dottrina, quel contrasto tanto grave ed evidente riuscirebbe al tutto inconcepibile se la Causalità, tuttochè ristretta da Kant ai materiali fenomeni, fosse stata non pertanto da lui ricevuta qual principio efficiente e reale. Ma, siccome lo abbiamo dimostrato, la Causalità non ebbe per lui che una logica significanza. Trovatosi a fronte di quei grandi quesiti del mondo e della Causa Suprema di esso, egli si avvide che, ammessa la Causalità qual necessaria condizione dell'esercizio della mente, riusciva impossibile di restringerne gli effetti ai soli oggetti dell'esperienza, e di non risalire, in forza di quel principio, infino alla Causa essenziale e sovrana. Laondo egli non volle rimanere più lungamente impacciato da una proposizione meramente logica, alla quale non aveva attribuito veruna realtà, e che conduceva di necessità ad affermare quella Prima Causa da lui rigettata per non accettabile. E perciò tanto prevalse sovra la mente di Kant l'aversione delle cose divine, ch' essa gli fece abbattere quel fragile edifizio dell' esperienza da lui sì faticosamente innalzato.

Col rigettare il principio di Causalità, Kant ha rovesciato ad un tratto i fondamenti della nostra cognizione, non lasciando alla mente che la confusa percezione delle proprie rappresentazioni, rimaste sconnesse, senza potersi collegare nè col subbietto che percepisce, nè coll'obbietto percepito. Laonde svaniscono i dati dell'esperienza, e cessa fino alla possibilità della investigazione scientifica la più elementare ed empirica.

Ma il nostro filosofo, cui giammai non soffermano le contraddizioni, tornerà tosto, a dispetto della dichiarazione qui dianzi notata, ad appoggiarsi a quella esperienza di cui aveva disvelti i fondamenti. Tuttavia hanno i dottrinali principj una intrinseca potenza per la quale vogliono i naturali sviluppi, nè cedono che per un breve tempo ai bisogni di una avviluppata e tortuosa dialettica; epperciò rimasero indelebili nella dottrina critica i caratteri dell'assoluto scetticismo.

Adunque Kant confermerà quell'esperienza, la quale si riduce ad una connessione nominale di un complesso di rappresentazioni, contentandosi di quel collegamento affine di provvedere ai pratici bisogni di una vita priva di luce, ove l'uomo procede alla ventura senza scopo, e senza guida.

Da quel mesto soggiorno dell'illusione e del vuoto, passa l'uomo allo splendore della Realtà, quando, col sentir comune del genere umano concordando, s'innalza gradatamente, in forza del principio di Causalità, alla considerazione della Causa iniziale e permanente del mondo, della Vita universale, fonte infinita le cui onde si spargono per tutta la serie dell'esistenze, le quali, a vicenda *effetti* e *cause*, ricevono e tramandano gli effluvii del prin-

cipio vitale, cho con aziono perpetua anima o conserva la natura. Lo *cause* appajono allora con tutta la loro virtù attiva ed efficiente; non si presentano sotto il concetto di logiche entità, ma bensì quali *agenti* vivi o reali. Considerati a questo vitale riguardo i causali rispetti, non è più possibile di concepire indifferentemente le *cause* e gli *effetti* quali nozioni di eguale importanza; imperocchè abbiamo, da un canto, gli agenti *attivi* che tramandano il vitale elemento, e dall'altro, gli obbietti *passivi* cho lo raccolgono e se ne nutriscono, ed i quali, fattisi a vicenda *attivi*, comunicano ad altre esistenze il movimento e la vita.

Le nozioni di *cause* e di *effetti* ci rappresentano adunque per distintivi caratteri dei centri di *attività* e di *passività*, la cui intiera serie viene riportata al Dio vivente, ed alla sua inesauribile Provvidenza.

Quindi, a dispetto delle negazioni della *dottrina critica*, la legge di Causalità esprime la naturale direzione dello nostre facoltà intellettive, la quale si estende a tutti gli oggetti della cognizione da noi, per un necessario mentale impulso, riportati alla Causa suprema che governa per leggi inconcusse tutti gli Esseri e tutte le esistenze.

Abbiamo veduto come Kant abbia impreso, nella discussione della terza Antinomia, di far concordare i movimenti spontanei e liberi della volontà colla successione necessaria dei fenomeni esteriori, ma non può reggere quel tentato accordo, che si fonda sopra un aggiustamento verbale, e non ischiarisce in nessun modo la quistione proposta. In fatto, se avvenendo una determinazione in seguito della elezione di uno di due atti diversi od opposti, rimanesse immutato il corso dei fatti esteriori, i quali continuassero

a susseguire nel loro collegamento necessario (comunque sieno e la determinazione prescelta, e la deliberazione antecedente), non conseguendone nessun effetto, rispetto ai suoi reali ed effettivi risultamenti, rimane al tutto illusivo il sentimento della libera risoluzione.

Volendo ragionare circa l'insolubile problema della concordanza della libertà umana colla sussistenza di leggi generali prefisse, egli è d'uopo proporlo in tutta la sua estensione, e perciò riportarsi alla considerazione della prescienza divina, la quale abbraccia le cose tutte, determinando nella infinita sua previdenza i movimenti degli spiriti, non meno che quelli dei corpi. Siccome lo abbiamo accennato altrove [1], è questo uno dei misteri assolutamente inaccessibili all'umano intendimento, il quale non può scorgere che in modo imperfettissimo le perfezioni divine. Possiamo soltanto riconoscere che l'uomo afferma la sua libertà e la sua imputabilità con invincibile certezza, e che non è meno salda ed affermativa la sua credenza nell'Onniscienza d'Iddio. Rimasero impotenti tutte le ingegnose argomentazioni dei Teologi e dei Metafisici di ogni tempo e di ogni nazione, quando vollero far concordare quei due termini, che rimangono umanamente inconciliabili; e le disputazioni a tal riguardo intraprese non possono isfuggire alle più erronee conseguenze. La spiegazione immaginata dal filosofo di Königsberg, ed anche l'esempio da lui allegato per confermarla, espongono il problema in forma incompletissima, e ne riesce del tutto illusoria la conchiusione.

[1] Prefazione alla versione italiana del libro di G. B. Vico, *De Antiquissima Italorum sapientia*, ecc., Milano 1870.

Kant dà fine con una dichiarazione singolarissima ai suoi *Avvertimenti* sulle proposizioni della Tesi. Egli riconosce essere stata da quasi tutte le scuole filosofiche professata la credenza di una libera Causalità, e dover bastare cotale concordanza a piegare le menti alla sentenza di un tanto numero di elettissimi ingegni.

Vi ha luogo di maravigliarsi nel vedero inchinarsi ad una tal concessione un uomo il cui dichiarato proposito era di sciogliere ormai lo spirito umano da ogni strettezza di dogmatica autorità, o piuttosto va attribuita cotal condescendenza al bisogno d'acquietare alcuni potenti e minaccievoli contraddittori. Una tanta pieghevolezza contrasta di troppo coi principii che hanno guidato il nostro filosofo nella disamina delle quistioni cosmologiche, e si oppone altresì direttamente allo spirito della dottrina da lui professata. Se un cotale rispetto fosse stato fondato e veramente dottrinale, non si sarebbe Kant appagato del concorde sentimento dei soli filosofi; egli avrebbe invocato quello ben altramente autorevole dell'universale consenso del genere umano. Ma la ricognizione di una tale autorità, colle legittime conseguenze che ne provenivano, avrebbe rovesciata la sua dottrina, imperocchè alle deduzioni di una logica arbitraria ed ingannevole, sarebbe succeduto lo studio effettivo delle leggi intrinseche che reggono l'esercizio del pensiero umano, e determinano lo sviluppo degli umani consorzii.

Nei suoi *Avvertimenti* intorno all'Antitesi, Kant afferma riuscire assolutamente disutile qualsiasi investigazione del primo incominciamento delle cose, dichiarando non avere altro effetto la proposizione di una Causalità libera se non di dare all'immaginazione uno sterile appagamento. Egli

ripeto che la difficoltà di spiegare la successione dei fenomeni senza risalire ad un primo termine causale, si ritrova parimente allorchè vuole l'uomo rendere ragione della possibilità di un qualsiasi mutamento. Egli aggiunge che, accettata una tale causalità, riesce necessario di collocarla fuori del mondo, e di là di ogni intuizione, *cosa*, dic'egli, *sempre temeraria;* e finisce dichiarando che una simile nozione contraddirebbe apertamente il naturale e regolare procedimento dei fenomeni.

In quegli *Avvertimenti*, dove Kant esprime la propria sentenza, giudicando l'argomentazione contraddittoria di cui ha presentata la doppia esposizione, egli conchiude col rigettare qualsiasi causalità iniziale, ed una tal conclusione corrisponde pienamente coi principii della sua dottrina. Vediamo perciò posta da lui in pronta dimenticanza la dichiarazione fatta, poche pagine innanzi, sulla convenienza di sottoporsi alla sentenza delle grandi scuole filosofiche. Quella raccomandazione non era stata adunque seriamente proferita, e perciò non ha impedito per nulla il successivo sviluppo delle sue negazioni.

§ 4. — *Della quarta Antinomia.*

Occorre la quarta antinomia negli argomenti proposti rispetto alla esistenza di un Ente assolutamente necessario.

Nella Tesi affermativa trovansi replicati in gran parte i ragionamenti esposti nella terza antinomia. Vi si ridice che ogni mutamento va sottoposto ad una condizione che lo precede *nel tempo*, e che l'intiera serie di quelle condizioni trascorrendo, si giunge necessariamente al concetto di un elemento incondizionale e necessario, donde proceda ogni

successivo mutamento. Non potendo (vi si dice) il cominciamento di una successione esser determinato se non dallo stato che lo precede, la condizione suprema di una serie deve dunque esistere *in un tempo* anteriore alla produzione di quella serie. Dunque la causalità di quell'Ente necessario, e l'Ente necessario medesimo appartengono *al tempo*, e per conseguenza al fenomeno, ed al mondo sensibile. L'Ente necessario fa dunque parte del mondo.

Vuole l'Antitesi che la ricognizione nella serie dei mutamenti dei fenomeni di un incondizionale cominciamento, contraddica *la legge di causalità*. D'altra parte, nel supporre una serie senza incominciamento, e perciò contingente e condizionale in ciascuna delle sue parti, ma necessaria ed incondizionale nel suo complesso, l'uomo incontrerebbe ugualmente una contraddizione, imperocchè non può una moltiplicità avere altre condizioni che quelle delle parti che la compongono: donde si conclude non darsi nel mondo verun Ente necessario, nè potere una simile nozione applicarsi neppure al mondo medesimo.

A chi volesse di poi collocare fuori del mondo una causa del mondo, verrebbe opposto che incominciando quella causa ad operare, ella si troverebbe *nel tempo*, ed in conseguenza farebbe parte del complesso dei fenomeni. Ora una simile ipotesi offrendo in sè stessa una contraddizione, la causa necessaria non potrebbe adunque rinvenirsi fuori del mondo.

La doppia argomentazione della Tesi e dell'Antitesi si appoggia, al solito, ad una equivocanza, all'inesatta accezione dei termini usati. L'affermazione della Tesi non posa sopra più validi argomenti che la negazione dell'Antitesi.

Vi si premette, in prima, appartenere al *tempo* (ed in conseguenza alla serie dei fenomeni) la Causalità dell'Ente necessario, ed anche quell'Ente medesimo; ed in tal guisa confondonsi due ordini d'idee diversi, ed anzi opposti, cioè le idee che spettano all'Ente necessario, considerato nella sua Essenza suprema ed invisibile, e quelle che si riferiscono alla manifestazione di quell'Essenza nelle esistenze fenomenali e percettibili. Il *tempo* è per noi una forma dell'intuizione sensibile; imporre all'Ente assoluto la condiziono del *tempo*, egli è considerare quell'Ente, nella sua obbiettiva realtà, quale attendibile per la materiale intuizione, ed attribuirgli un'esistenza fenomenale e contingente, la quale tosto ci condurrebbe a ricercar di bel nuovo un principio *essenziale* e necessario.

Non riesce più soddisfacente l'argomentazione dell'Antitesi.

Ella è cosa invero stranissima il volere che *un incominciamento incondizionale di una serie di effetti e di cause contraddica alla legge di Causalità.*

La legge di Causalità esprime lo sforzo perpetuo del nostro pensiero per collegare e subordinare tra loro gli oggetti dati dalle percezioni, riportandogli ad una cagione iniziale ed independente, alla quale possiamo congiungere l'intiera catena delle esistenze.

La legge di Causalità opera nella mente un'azione alla volta impulsiva e direttrice; ella è per noi quella scala simbolica di Giacobbe, che congiunge la terra cogli spazii celestiali, e lo spirito umano ne sale e ne discende incessantemente i gradi innumerevoli. La legge di Causalità ci disvela nelle esistenze visibili il principio essenzialo

che le produce e le anima; e siamo condotti per essa allo scioglimento dei grandi problemi cosmologici e teologici, perpetuo alimento del nostro intendimento. Ed allorquando Kant ricorre a quella legge per disvellere dall' anima umana la nozione di un Ente sovrano ed infinito, egli chiaramente dimostra di non averla giammai ricevuta nella vera sua significanza, e di averla considerata come uno di quei termini astratti, sovra i quali posano tutte le sue argomentazioni.

Volgiamoci alla discussione di quegli *Avvertimenti,* ove Kant si è proposto di giudicare il valore degli argomenti esposti alternatamente nella Tesi e nell'Antitesi.

Egli propone nell'esame della Tesi, che quando dalla serie delle cause condizionali date dal mondo fenomenale, vuol l'uomo innalzarsi alla causalità infinita, egli trapassa la serie dei tempi e delle condizioni empiriche, per introdursi di sbalzo nell'ordine trascendente, usando in tal guisa una forma dell'argomentazione affatto incompetente ed inaccettabile.

Ma, siccome abbiamo detto dinanzi (e ben ci figuriamo il tedio prodotto dalla continua ripetizione delle medesime opposizioni e delle medesime confutazioni), è proprio ed essenzial carattere del principio di causalità di portarci dalla considerazione dei fenomeni a quella della Causa sovrana donde procedono, e donde traggono il loro alimento.

Pertanto quel transito dal mondo fenomenale alla Causa infinita dond'egli deriva, quel varco proposto da Kant come un abisso inaccessibile, lo valica ad ogn'istante la nostra mente riportandosi senz'alcuno sforzo, e per necessario impulso, alla fonte infinita di tutti gli Enti e di tutte le esistenze.

Gli *Avvertimenti* di Kant sovra la Tesi si riferiscono ugualmente al carattere di *contingenza* da lui dichiarato proprio ed inerente ad ogni ricerca di causalità.

Kant vuole di bel nuovo rinserrare nelle cose contingenti e sensibili tutto lo sviluppo della legge di Causalità, ma (come ci fu forza di replicarlo le tante e tante volte) il proprio carattere della leggo di Causalità consiste nel farci oltrepassare le esistenze contingenti e condizionali, per condurci ad un Principio primo e necessario.

Per Kant non vi ha nulla di reale di là dalla intuizione sensibile e dall'esperienza. Questa massima è l'essenzial fondamento della sua dottrina, e si ritrova di continuo in ogni discussione, riducendosi sempre la sua argomentazione, nelle varie sue forme, a rinchiudere nelle condizioni della sensibilità le forze infinite che di continuo la trapassano.

Non ottiene la legge di Causalità il suo naturale sviluppo, se non quando ci conduce a ricorrere ad una Causa iniziale e necessaria; ma Kant a ciò non acconsente, volendo che dessa si riferisca soltanto alle cose fenomenali e contingenti senza trapassarne la sfera. Abbiamo la cognizione di un Ente sovrano, assoluto, eterno: Kant la respinge, arguendo che quell'Ente sovrano non può essere pensato fuori del tempo, la quale proposizione riduce quell'Ente alle condizioni della percezione sensibile, e ad uno stato fenomenale. Adunque le opposizioni di Kant si rivolgono mai sempre in un campo senza riuscita.

Puó ridursi a brevi parole ciò che Kant va dicendo di continuo, in mezzo ai ravvoglimenti della sua Dialettica: per quanto l'uomo si lasci sedurre dalla inestinguibile ed ambiziosa brama di slanciarsi fuori dei limiti della spe-

rienza, quando crede di averla trapassata, egli trovasi tosto ricondotto nel bel mezzo di essa, e perdurando il suo sforzo, si ritroverà la sua mente immersa nelle condizioni contingenti e temporali, che di continuo l'attornieranno, a dispetto dell'irresistibile bisogno che la induce ad isfuggirle.

È di tal ragione il pensiero che domina tutta quella discussione, e la Dottrina critica si appoggia sempre ad argomenti tratti dall'ordine fenomenale, per contrastare alle realtà che non si possono in esso rinvenire, perchè appartengono ad una sfera superiore.

Ma, checchè propongano quei sofismi, l'intuizione sensibile non ci rinchiude in limiti insuperabili. Gli varca ad ogni istante la Mente, scorgendo di continuo di là del fenomeno il principio essenziale che lo sostiene e lo anima; ella ritrova nell'intelletto le leggi che ne reggono l'esercizio, elice dalle profondità della coscienza i dogmi ed i precetti che dirigono lo sviluppo della nostra operativa attività, o finalmente riporta ogni nostra cognizione ad una Causa infinita, donde procedono gli oggetti concepiti dal pensiero, ed i nostri concetti medesimi.

D'altra parte, se non vogliamo che si abbassi in noi la Ragione, decadendo dalle sue più nobili prerogative, egli è forza riconoscere che le soluzioni antropomorfiche, le rappresentazioni figurative, le concezioni determinate, sono incompatibili cogli alti problemi della Metafisica, imperocchè quei fallaci responsi ci riportano di necessità in mezzo alle cose sensibili, sovra le quali si estolle splendida l'Essenza eterna ed assoluta. Pensa la Mente quella Essenza sovrana, l'adora l'animo come il fonte donde ci deriva la verità e la vita, come il principio donde tutto proviene, ed il fine ove tutto ritorna; tutto ce la manifesta,

tutto a lei ci congiunge; vediamo brillare dovunque il riflesso dei suoi splendori immortali, ma surroghiamo idoli perituri all'Essenza eterna, quando la vogliamo figurare e determinare, e quando, i passi dei sofisti seguitando, tentiamo di rinchiuderla nei limiti della materiale esistenza.

Kant osserva, nell'esaminare l'Antitesi, che la quarta Antinomia offre un contrasto singolarissimo, perchè *quell'argomento medesimo, che valeva nella Tesi ad affermare l'esistenza di un Ente primario, vale nell'Antitesi a negare quell'esistenza, e ciò in modo ugualmente rigoroso.* Egli aggiunge provenire cotal deduzione di due conseguenze opposte, ed amendue rigorose, dall'essere stata nella prima argomentazione considerata la *totalità assoluta* della serie delle condizioni come cosa incondizionale e necessaria, mentre quella *totalità* è proposta nella seconda in un modo contingente, il che distrugge ogni carattere incondizionale e necessario.

Non doveva punto maravigliare un simile contrasto, imperocchè egli procede da una semplice anfibologia, da un doppio senso dato ad un'istessa denominazione, e bastava fare di ciò avvertito il leggitore. Ciò che offre una vera cagione di maraviglia, egli è il vedere Kant considerare qual conforme al tutto alla ragione comune quel vizio anfibologico, che toglie ogni valore al raziocinio, ed ascrivere ad un contrasto della ragione con sè medesima un ragionamento il cui carattere fallace e vizioso si riconosce al primo aspetto.

Ricordiamo altresì ciò che fu detto dianzi molte fiate, potere il concetto di *totalità* applicarsi ugualmente e ad una viva e reale Unità percepita dalla Ragione, e ad un

assunto del discorso che rappresenti un'artificiale aggregazione di elementi sconnessi ed incomposti. Però la *totalità*, e quando si riferisce ad una vivente Unità, e quando viene a significare un'artificiale collezione, rispondendo a due concetti diversissimi, viene ricevuta da Kant indistintamente, e presenta del pari alla sua mente, nelle due diverse accezioni, una denominazione vuota ed astrattiva.

Eccoci giunti al termine della faticosa discussione delle Antinomie. Non potremmo prolungarla, se non replicando sotto forme analoghe ed i raziocinii del nostro filosofo (che sempre si rivolgono in un medesimo rigiro d'idee) e le umili nostre confutazioni, le quali si appoggerebbero ognora a principii già molte volte proposti; e sempre vedrebbesi Kant contrapporre le condizioni della sensibilità alle considerazioni che spettano all'ordine soprasensibile.

Nelle nostre confutazioni abbiamo insistito sopra un riguardevol carattere delle leggi che determinano l'esercizio delle nostre facoltà razionali ed operative. Offronsi alla mente quelle leggi come nozioni generali ed *indefinite*, intermedie tra l'Obbietto *infinito* della nostra intuizione spirituale, e gli Obbietti *finiti* dell'intuizione sensibile. Pel carattere intermedio ch'è loro proprio, elle, da un lato, fanno a noi intelligibili le percezioni confuse del senso, e, dall'altro, ci offrono la *deduzione* delle verità assolute, (in sè inaccessibili al nostro limitato discorso), per la quale possiamo riferire la nostra cognizione ad una Realtà obbiettiva, e far corrispondere la connessione delle verità percepite dall'intelletto col collegamento intrinseco e reale delle cose esteriori.

Queste leggi, queste deduzioni *intermedie* cho collegano i due ordini delle nostre intuizioni, sono per noi la REVELAZIONE della volontà divina, perchè desse emanano da Dio, ed esprimono le condizioni necessarie imposte dalla Sapienza eterna all'esercizio delle umane facoltà. Giungiamo per esse a comunicare coll'Obbietto infinito del nostro pensiero, mercè la razional cognizione dei dettami della sua Provvidenza; èlle impongono alla nostra volontà il perpetuo intento di effettuare un Ordine ideale di Verità e di Giustizia, e vogliono in noi la piena acquiescenza alla legislazione universale che governa gli Enti razionali, e responsabili. Desse introducono nel nostro animo l'imperituro sentimento delle perfezioni divine, prescrivendo qual dovere assoluto la fiduciosa accettazione degli avvenimenti che ci occorrono, assicurandoci provenire dessi da un Ente infallibile, nel quale si concentrano e si realizzano, ad un grado infinito, le più alte nozioni di verità, di misericordia e di giustizia, a cui possa giungere la nostra mente.

Abbiamo in tal forma un complesso di Revelazioni che ci palesano di continuo il volere divino: le rinveniamo nel nostro intelletto per le condizioni che ne governano l'esercizio; le sentiamo nel fondo della coscienza pei principii di giustizia di cui vi ritroviamo l'impronta indelebile, e, lor mercè, dovunque si volga il pensiero egli rinviene lo determinazioni perpetue ed intelligibili dell'azione divina.

Ma, è necessario di avvertirlo, queste leggi reggono l'esercizio *attivo* delle umane facoltà, e perciò vogliono in noi l'incessante sviluppo di tutte le nostre potenze, ed uno sforzo mentale e corporeo mai interrotto. È nostro do-

vero di sempre procedere, avviandoci con passo fiducioso e continuo verso un fine invariabile, verso l'assiduo perfezionamento delle condizioni spirituali e materiali della nostra esistenza.

Quando, trascurate le nozioni intermedie che congiungono con armonica concinnità i due ordini della nostra intuizione, si ristringe ad un solo di essi la nostra considerazione, e sono posti in non cale quei principii che mantengono le nostre facoltà nei naturali loro limiti, tutte le condizioni dell'attività, tutti gli elementi della cognizione trovansi intralciati e confusi in un inestricabil disordine.

Ma allorquando riconosciamo esserci date quelle leggi dal sommo Iddio, ritrovando in esse la determinazione delle condizioni necessarie della vita razionale, sono scansati i pericoli di cui ci minacciano alla volta, da un canto, l'esclusiva prooccupazione delle cose materiali, e dall'altro, l'assorbimento delle facoltà mentali nel pensiero dell'Infinito, dove si troverebbero annientate. Una contemplazione in cui la mente si confonde e s'inabissa, non può essere propria che di un picciol numero di pensatori traviati, nè può commovere lo ignare od inconsiderate moltitudini. Mostreremo fra poco i pericoli che le minacciano quando elle vengono dirette da spiriti malvagi i quali interpretando disumanamente le leggi divine, ad esse sostituiscono i bassi concetti e le idolatriche immaginazioni.

Ella è cosa evidentissima che la considerazione degli elementi materiali della nostra cognizione, esclusine i principii che gli transformano e gl'intellettualizzano, immergerebbe lo spirito nelle tenebre più profonde, ed abolirebbe al tutto la vita razionale e socievole. Se potesse una tale

ipotesi effettuarsi, vedrebbe l'uomo sparire la sua dignità, e ridurrebbesi la sua condizione ad offrire una varietà nella serie degli esseri irrazionali.

Pertanto, non dubitiamo di dirlo, non da quella parte trovasi più particolarmente minacciato il regolare sviluppo della vita razionale. Se alcuni spiriti affascinati giungono talora ad estirpare dalla loro coscienza il sentimento delle leggi che ci revelano il nostro razionale destino, se riescono alle volte a travolgere le immaginazioni dei popoli, essi incontrano in ogni ingenita inclinazione dell'umana natura degli ostacoli che si oppongono alle loro imprese. Le forze sociali tosto si sollevano a contrastarle, ricorrendo ai principii protettori che assicurano l'esercizio delle facoltà umane, ed il regolare mantenimento dei socievoli rispetti. Giammai, in verun luogo, si sono vedute società materialistiche, consorzii di esseri umani che abbiano vissuto di un viver comune, fuori di ogni legge divina ed umana; e ci mostra Aristotele i consorzii dei ladroni obbedire anch'essi ad una qualsiasi legge o disciplina.

Il pericolo si presenta con ben altra gravità quando proviene da un falso concetto delle idee divine, ed è tanto maggiore ch'egli emana da fonte veneranda e santa, di cui vennero infette di mortal veleno le acque salutifere.

Coloro che nella considerazione delle idee divine disconoscono le leggi per le quali desse di continuo ed in modo naturale e regolare si manifestano alla mente umana, facendo a quelle leggi determinate e riconoscibili subentrare i pazzi trascorsi dell'immaginazione, e gli arbitrarii concetti del loro corto discorso, cessano di adorare Iddio

Ottimo Massimo, e fanno salire al seggio celeste un simulacro foggiato alla misura della loro ignoranza, delle loro passioni e dei loro vizii. Sedotti i popoli da quelle sconcie interpretazioni del voler divino, si conturbano e si confondono gli animi. Non è più invocato il Dio vivente, l'infallibile e suprema Ragione, centro di Perfezione infinita, la cui Provvidenza si esprime di continuo per leggi necessarie ed invariabili, ma bensì un'Entità bizzarra e mutabile, che opera a capriccio, fuori di ogni legge, e di ogni determinazione razionale, contrastando colle leggi eterne prescritte dalla Eterna Sapienza. Quanto più sono gli animi propensi ai sensi di reverenza e di religiosità, tanto più riesce dannosa l'influenza di quegl'incongruenti concetti. Angosciate le menti dalle perpetue minaccie di tormenti spaventosi, di pene inennarabili, si accasciano ed inviliscono i popoli sempre assediati da continue paure, e sono condotti a tralasciare al possibile ogni movimento di attività mentale e corporale, quale occasione di peccato e di supplizio.

D'altra parte, concorre un'altra cagione potentissima ad attutire negli uomini la personale energia, il consiglio e l'operosità. Abolita la nozione delle cause seconde, (le quali manifestano regolatamente la Possanza divina, e prescrivono alle esistenze le proprie lor condizioni di vita e di sviluppo) tutto è rimesso alla speranza di straordinarii e miracolosi sussidii di un'antropomorfica Deità, dalla quale tutto si teme e tutto si spera; ed alla Ragione eterna, provvida, infallibile, viene nelle fantasie surrogato il Caso, che dispensa a capriccio i suoi doni, secondo gl'imprevidibili rivolgimenti di una ruota, i cui perpetui giri sollevano in alto e precipitano al basso le

nazioni, le famiglie e gl' individui, in un modo al tutto independente dal concorso dei proprii voleri e degli sforzi dei sollevati e degli abbattuti. Annientasi ogni umana attività quando la ricchezza, gli onori e la potenza appaiono doni gratuitamente dispensati da un' arbitraria volontà, ed ottenuti senza un previo consiglio, e senza un' equivalente operazione; viene ad ogni ora invocato il Miracolo, sperato il Miracolo, ed intanto l'uomo rimane neghittoso nell'inerte aspettanza degl' immeritati beneficii di una capricciosa Deità, pascendo la sregolata immaginazione col prospetto di smisurate ricchezze e di gigantesche fortune. L'intiera vita è allora considerata come un immenso giuoco di lotto, ove le vincite ineguali si distribuiscono alla ventura, quando non vengono ottenute per violenza od inganno. Giova indistintamente ogni qualsiasi mezzo per procacciarsi i grossi guadagni, con ansiosa ingordigia bramati, ma sono con disdegno respinti quei mezzi che vogliono un'opera diligente ed assidua, un consiglio pronto e sagace, ed una frugale e provvida dispensazione. Sono tentate le più pazze ed avventate imprese, senz'avere in niun conto nè gli altrui diritti, nè i proprii doveri, nè i consigli della più volgare prudenza; e gli ambiziosi si pongono a sconvolgere lo Stato per ottenere cariche e dignità, in quella guisa che si adagiano i giuocatori attorno ad una tavola per raccoglierne i pingui guadagni.

Non proponiamo di certo ai nostri leggitori un quadro fantastico; i fatti da noi accennati si producono dovunque, presso a quei popoli a cui l'esercizio dell'azione divina viene presentato in un modo independente dalle sue leggi necessarie; e la storia contemporanea di una nobile na-

zione, di cui era vantata in addietro la consumata prudenza, ci offre il lamentevole spettacolo di ogni più inaspettato avvenimento, degl'improvvisi sconvolgimenti, delle continue agitazioni, e delle sconsigliate imprese, che mostrano l'assoluta abolizione di ogni idea di ordine e di giustizia. Ed ecco l'effetto del lungo servaggio delle coscienze, e di un insegnamento religioso mantenuto coi roghi e coi tormenti, e fondato sovra i concetti antropomorfici e le idolatriche costumanze.

—

CAPO XIII.

DEI FONDAMENTI DELLA TEOLOGIA NATURALE

—

§ 1. — *Della negazione dell'intuizione intelligibile e delle sue conseguenze nella disquisizione teologica.*

Nell'intraprendere la disamina dei fondamenti della Teologia naturale, Kant s'introduceva in un cammino nel quale doveva affrontarsi coi difensori delle varie forme dell'Ortodossia, ed eragli mestieri non urtare troppo apertamente con oppositori tanto temibili. Perciò non è maraviglia che in questa disquisizione, più che in ogni altro trattato argomento, s'incontrino l'ambiguità e l'oscurità del sermone, e se abbondino in essa, più che nelle altre parti dei suoi libri, le contraddizioni; quindi ad ottenere il vero senso della disputazione, conviene pesarne accuratamente i termini, ricordando altresì i dottrinali principii dal nostro filosofo professati.

Il Capo che ha per titolo: *Ideale della Ragione pura* introduce alla discussione del problema teologico, e Kant, le sue precedenti sentenze rammentando, dice nuovamente che le *categorie,* semplici forme del pensiero, rimarrebbero vuoti concetti, se ad altri oggetti si applicassero che ai materiali fenomeni i quali porgono la materia della esperienza.

« Ma (egli aggiungo) le *idee* si discostano dalla realtà » obbiettiva molto più che le *categorie*, imperocchè non » potrebbe darsi un fenomeno che ne offra *in concreto* » la rappresentanza. Esse contengono una certa perfe- » zione a cui non può giungere niuna cognizione empi- » rica possibile, e la ragione non vede in esse che una » unità sistematica a cui vuole raccostare l'unità empirica » possibile, senza giammai riuscirvi. Ciò ch'io nomino » *ideale* sembra essere ancora più lontano dalla realtà ob- » biettiva che l'*idea*. Dobbiamo riconoscere che la Ragione » umana, oltre alle *idee*, produca anche degl' *ideali* i » quali abbiano un valore pratico, o servano di fondamento » alla possibilità della perfezione di certe *azioni*. La virtù, » e con essa l'umana sapienza, in tutta la loro purezza, » sono *idee*. Ma il savio degli Stoici è un *ideale*, cioè un » uomo che non esiste se non nel pensiero, ma che si ac- » corda perfettamente coll'idea della saviezza. »

E più avanti, dopo di aver mostrato in qual modo giunga la Ragione, per una serie di logiche operazioni, a riferire ad una *cosa* un complesso di predicati, col mezzo di una SUPPOSIZIONE TRASCENDENTE, egli dimostra ottenere dessa ugualmente, per quella operazione medesima, di raccogliere il complesso di tutti i predicati possibili, e di costrurre una sintesi attributiva, che si riporta ad un ideale trascendente, il quale non SUSSISTE CHE NELLA RAGIONE, e riceve i nomi di *Ente originario* (Ens originarium) e d'*Ente supremo* (Ens summum). *Ma tutte queste denominazioni* (dic'egli) *non esprimono in niun modo la relazione obbiettiva di un oggetto reale colle altre cose; desse significano solamente la relazione dell'idea con alcuni concetti, e ci lasciano in una perfetta ignoranza rispetto*

all'esistenza di un Ente di una tanto eminente superiorità.

Avvertiamo da prima che nei luoghi qui sopra allegati, Kant, attenendosi ai suoi principii, limita strettamente ai materiali fenomeni, il valore e l'uso delle categorie, mostrando novellamente che i raziocinii ed i giudizii determinati dalle categorie cessano di posare sopra elementi obbiettivi e reali, quando oltrepassano le percezioni fenomenali.

Infatti, giova ricordarlo, Kant non ha punto considerate le categorie come leggi formali, come condizioni necessarie imposte dalla forza creatrice alle funzioni dell'intelletto: desse sono da lui avute quali logiche denominazioni ed ipotetici assunti, la cui mercè viene ottenuto un collegamento artificiale dei concetti, pei quali sono significati gli oggetti dell'esperienza. D'altra parte, egli ha affermato provenire unicamente il valore delle categorie dalle percezioni fenomenali alle quali sono applicate, facendo dependere la validità di esse dalla corporalità del subbietto del loro esercizio. Laonde, e rimanendo nella esatta accezione dei vocaboli, perfino le verità matematiche perderebbero ogni autorità, imperocchè la materia di esse deriva solamente dalle *forme* intrinseche della sensibilità, cioè dai concetti ordinativi di *spazio*, di *tempo* e di *moto*, i quali eccedono infinitamente l'intuizione sensibile, nè da questa provengono, e perciò non può rinvenirsi nei fenomeni la rappresentazione di quelle incontrastabili verità. Rimanendo le considerazioni matematiche nei limiti restrittivi imposti dalla dottrina kantiana, non trapasserebbero il cerchio degli oggetti del senso, e con ciò riducendole ad empirici processi, ed alle sole operazioni di una numerazione, di un misuramento e di una mecca-

nica grosse e materiali, si verrebbe a respingere con Hobbes il carattere d'idealità e di universalità della Matematica, per non accettarne che le applicazioni fisiche e tangibili.

E Kant rimane coerente coi principii della sua dottrina, quando, rifiutata ogni nozione di *sostanza*, per eccedere dessa la portata dei nostri sensi, dinega la Realtà di un Ente supremo che corrisponda alla totalità dei predicati fenomenali; voleva la logica consecuzione delle sue premesse che l'*Unità suprema* fosse da lui concepita qual mera denominazione artificiale proposta ad esprimere, com'egli dice, una *relazione logica tra diversi concetti*, e non mai una *Realtà* vivente ed obbiettiva.

Cartesio, le dottrine dei grandi filosofi dell'Antichità conformando, e col sentir comune del genere umano concordando, fondò la sua filosofia sopra l'essenziale distinzione dei due elementi tanto dissimiglianti, dei quali consta il nostro essere, dell'elemento *spirituale* e dell'elemento *materiale*, del *pensiero* e del *corpo;* ed ha mostrato consistere nel pensiero il carattere spèciale e distintivo degli esseri razionali. Kant, al contrario, ed a dispetto delle apparenze spirituali della sua esposizione, diede un'assoluta superiorità all'elemento materiale, coll'attribuirgli esclusivamente la Realtà obbiettiva, e non considerò le forze intellettive che come mezzi logici, ed in qualche modo meccanici, pei quali è ottenuta l'elaborazione delle percezioni sensibili. Ma il pensiero non governa il corpo e da lui non si distingue, senonchè coll'alimentarsi di continuo alla fonte infinita dell'Eterna Verità, donde riceve il direttivo impulso che ne assicura la preminenza; e l'uomo toglie al pensiero ogni carattere egemonico, ab-

bassandolo al disotto dell' elemento corporale, quando gli rifiuta l' intuizione immediata delle cose divine, donde derivano quelle leggi fondamentali che fissano o trasformano i dati mobili o confusi dell' intuizione materiale.

Kant, siccome abbiamo veduto dianzi, stabilisce una formal distinzione tra l'*Intelletto* e la *Ragione*, nè vuole che l'intellotto collo sue categorio giammai si sollevi sopra il mondo materiale. Rinvenendo nel pensiero umano l' invincibil bisogno di trascorrere oltre al circolo dello percezioni matoriali, egli ha proposto che la ragione assume *idee*, e si forma *ideali* per una sua forza intrinseca, ma ha tolto ad un tempo ogni valore a quelle concezioni, rappresentandole come larvo ingannevoli cho non corrispondono ad alcuna realtà, e conducono ad inconciliabili opposizioni.

Abbiamo mostrato como per Kant l'utilità delle categorio consista precipuamente nell' assicurare e convalidare lo nozioni sperimentali che rispondono allo urgenti necessità della vita pratica. Del pari, per soddisfare ad altri e non meno imperiosi bisogni della vita operativa, egli fu parimente condotto ad attribuire alla Ragione la potenza di produrre da sè delle *idee* capaci di regolare rigorosamente gli atti volontarii, conducendogli a conformarsi a Tipi *ideali*, simboli di ogni morale perfezione; ma quella Ragione dondo emanano quelle leggi e quegl' ideali, fu da lui considerata qual facoltà solitaria e staccata priva di ogni comunicanza colla Realtà obbiettiva, spinta nei suoi esercizii dal solo impulso delle proprie forze, e condannata fatalmente a pascersi di perpetue illusioni, senza poter giammai respingere le conclusioni contrarie ove cozzano di continuo inaccordabili contraddizioni.

Protesta il buon senso contra la mostruosa pretesa di

attribuire all'umano intelletto la potenza di prescrivere alla Natura le leggi a cui obbedisce, surrogando in tal guisa l'umana debolezza alla Onnipotenza divina, ma havvi forse minore temerità nel voler derivare dalla Ragione, mossa da propria energia, quella legge morale che congiunge gli Esseri razionali coll'Ente perfetto ed assoluto? quella legge il cui stretto compimento è la necessaria condizione dell'esercizio dell'attività umana, ed eziandio dell'ottenimento della particolare e comune felicità?

Non in tale maniera si manifestano all'umana coscienza le idee di virtù, di moralità e di giustizia. Si affacciano ad essa sotto forma obbligatoria, assoluta, come propria legge del nostro sviluppo intellettivo, come condizione necessaria della vita razionale. I tipi ideali di crescente perfezione da noi concepiti, non risultano da una fortuita creazione della nostra particolare Ragione; dessi sono intuiti qual riflesso dell'Archetipo divino che illumina la nostra mente, e dove risplende e si concentra in un grado infinito ogni immaginabile perfezione.

Egli è adunque d'uopo riconoscere che Kant col rinchiudere l'esercizio legittimo delle facoltà mentali nei limiti della esperienza materiale e della pratica moralità, ha imposto alla Mente strettezze che mal rispondono al suo invincibil bisogno d'illimitata espansione. La materia sovra la quale si diffonde l'escursione del pensiero si estende per spazii indefiniti; ella abbraccia ogni tempo ed ogni luogo, e comprende gl'innumerevoli elementi della vita spirituale e materiale, con tutta la inesauribile serie dei mutui loro rispetti. L'esperienza, quale venne considerata nella *Critica della Ragione pura,* si ferma allo stato presente ed all'immediato momento; ella assume le perce-

zioni che le vengono porte, e sovra esse si fonda per prevedere le percezioni susseguenti che occorrono in un tempo poco lontano. Pertanto non accetta la mente cotali restrizioni; le leggi della natura sono per essa i proprii dettami della sapienza divina, ed ella dirige di continuo ogni suo sforzo per rintracciare nella successione dei fenomeni i divini caratteri di ordine, di concinnità e di proporzione, di cui portano l'impronta incancellabile.

D'altra parte, la legge morale, ridotta da Kant ad essere l'emanazione della Ragione umana, o ad esprimere con asciutte formole principii arbitrarii ed incompleti, si trova scevra di quei sensi affettivi che ne sono l'impulsivo elemento; non lasciano quelle fredde deduzioni alcun varco allo mosso di amore e di carità che sono la vita propria dell'anima, che l'annodano per simpatici legami a tutte le esistenze, e pei quali l'uomo aspira con incessante desiderio ad unirsi all'Essenza suprema, onde ottenere il pieno sviluppo della sua potenza.

E le anzidette considerazioni riepilogando, l'uomo, quale lo figura la dottrina Critica, ridotto alla sola intuizione del mondo materiale, ritroverebbe in sè medesimo gli elementi di una vita intellettiva, monca e languente; e destituto dei suoi più nobili pregi, egli condurrebbe fuori d'ogni speranza, in un'orgogliosa solitudine, una vita efimera, in mezzo ad un mondo tetro ed agghiacciato. Ma l'uomo, quale è uscito dalla mano d'Iddio, si sente vivere di una vita immortale; legami di amore e di fede lo uniscono alla Provvidenza divina; procede nella via che gli si apre dinanzi, con passo sicuro, sotto la guida della eterna Verità; il mondo fenomenale, lungi dallo stringerlo con mortifero abbraccio, gli apre l'accesso al mondo spirituale, di cui

gli presenta il simbolo vivente, e finalmente le vicende anche dolorosissime della sua esistenza gli sono la *materia* offertagli per essere da lui maestrevolmente effigiata al modello di un Tipo ideale infinito, in guisa da ritrarne nuove cagioni di progresso e di rigenerazione.

Kant reassume nelle seguenti parole la sua discussione intorno all'Ideale trascendente, ed il suo sentimento circa alla realtà delle cose divine si produce in esse con forma apertissima. « Se, in fatto (egli dice), gli oggetti dei sensi » sono i soli che ci possano esser dati, e se non possono » esser dati senonchè nel contesto di una esperienza pos- » sibile, ne consegue che nulla è per noi *obbietto,* senza » supporre il *complesso* di ogni realtà empirica, qual con- » dizione della sua possibilità. Ma, per un'illusione natu- » rale, estendiamo alle cose tutte, in generale, un principio » che non vale propriamente se non per quelle che ci sono » date come oggetto dei sensi. Il principio empirico dei » nostri concetti della possibilità delle cose *come fenomeni,* » diviene così per noi, COL TOGLIMENTO DI QUESTA RESTRI- » ZIONE, un principio trascendente della possibilità delle » cose in generale.

» Ora quando, oltre a ciò, veniamo ad *ipostasiare* cotale » idea del complesso di ogni realtà, trasformiamo dialet- » ticamente l'unità *distributiva* dell'uso sperimentale del- » l'intelletto in una unità *collettiva* di un tutto d'espe- » rienza, ed in quel tutto del fenomeno concepiamo una » cosa individua contenente in sè ogni realtà empirica, la » quale per la *surrezione* trascendente di cui ho parlato » qui sopra, si trasforma in una cosa collocata all'apice » della possibilità di tutte le cose, che trovano in essa le » condizioni reali della loro completa trasformazione. »

Vuolsi osservare in prima che le percezioni fenomenali non potrebbero offrirci in sè stesse un complesso sintetico, imperocchè la comprensione di un simile complesso risulta per noi da un concetto comprensivo ch'eccede l'intuizione sensibile, e Kant ne avrebbe negata la realtà, (siccome la dinega a qualsiasi altra combinazione di elementi dell'ordine intellettivo), se non si fosse discostato dai suoi principii per assicurare con arbitrarii ragionamenti l'autorità dell'esperienza. Egli afferma che quell'*aggregativo principio non vale se non rispetto alle cose che ci sono date come obbietti dei sensi*, ed aggiunge, come lo abbiamo mostrato, che non veniamo a concepire abusivamente *un principio generale della possibilità delle cose in generale*, senonchè col togliere la determinazione restrittiva espressa nelle parole: COME FENOMENI, e che di poi per una SURREZIONE trascendente (*subreptio*) (vocabolo che significa un atto fraudolente) veniamo ad ipostasiare quel concetto dell'universalità delle cose, personificandolo in una Mente suprema, in una *Intelligenza*.

Ecco in qual modo si produce, secondo Kant, nel nostro intelletto la genesi dell'idea divina: dal legamento artificiale delle percezioni sensibili, passa la Ragione ad attribuirsi illegittimamente il potere di estendere questa operazione aggregativa a tutti gli oggetti del pensiero; poscia, per un atto *surrettizio*, ella personifica quell'aggregazione in una Intelligenza suprema, cui soprappone al complesso dei fenomeni; ma queste varie trasformazioni sono considerate dal nostro Autore quali creazioni fantastiche ed illusorie, perchè, in effetto, nulla havvi per lui di là della percezione materiale e dell'immediata sensazione.

Le parole precedenti offrono l'esatta ricapitolazione della

dialettica sofistica nei suoi essenziali caratteri; rinveniamo in esse lo spirito di ribellione e di perpetua contraddizione, quale lo rappresentano le più remote tradizioni del genere umano.

Sempre il sofisma nelle sue perpetue e moltiplici evoluzioni ha ammontato intorno a sè l'ammasso delle corporali esistenze, espressione visibile della potenza divina, volendo impugnare per esse l'essenza creatrice, e tentare di spegnere ed abolire l'Unità incancellabile che mantiene l'armoniosa coesione dell'esistenze. Sempre lo spirito distruttore si è appoggiato sopra il mondo visibile e le di lui maraviglie per negare l'Intelligenza infinita che lo produce e lo conserva.

È universal carattere del sofisma di fondarsi sui sensi e sull'evidenza delle percezioni che ne derivano, per rispingere le realtà che le oltrepassano, e ritrovasi quell'essenziale carattere in tutte le materie in cui spande la malefica sua dialettica. Dovunque le splendide manifestazioni della Provvidenza divina gli suggeriscono argomenti per contraddire il principio immateriale che le sostenta e le avviva. I discorsi subalterni dell'intelletto sono di continuo opposti ai principii fondamentali da cui ricavano la consistenza e l'autorità, e, delle artificiali combinazioni di una logica fallace prevalendosi, si sforza il sofismo di negare per esse le leggi eterne che determinano irrevocabilmente le condizioni formali del pensiero medesimo. Talora lo spirito sofistico, sintetizzando gl'interessi contradditorii e mobili in un concetto incompleto di *Utilità*. lo oppone e lo vuol surrogare alla nozione di *Giustizia*, la quale è l'unica via per cui l'uomo giunga con sicurezza ad effettuare le vere condizioni dell'*Utilità;* talora l'esclu-

siva ed erronea considerazione delle cose materiali lo spinge ad incitare le ingorde brame e gli odii delle dissennate moltitudini, ed a infingersi una forma sociale priva dell'elemento rettorio, che preserva gli umani consorzii da una inevitabile dissoluzione; talora egli va discolpando ogni qualsiasi sfogo delle sbrigliate passioni, e proponendo a guisa di dogmatico principio il diritto di appagarle, non dubita, per assicurarne la piena soddisfazione, di mettere a partito l'eversione delle leggi della universale moralità.

I principii sovra i quali fondasi la socialità umana hanno troppo salde e profonde le radici, perchè possano i sofistici sistemi conturbare durabilmente l'ordine sociale. Pertanto vi sono dei tempi e dei luoghi dove la modificazione, (fattasi necessaria, ed inconsideratamente eseguita), delle condizioni politiche, ha prodotto ardenti ed ostinati contrasti, non per anco attutiti; dove le istituzioni protettrici dei popolari interessi, divenute coll'andar dei tempi insufficienti ed abusive, furono atterrate senza provvedere ai bisogni che ad esse rispondevano; o dove gli Ordini investiti del sacro deposito delle tradizioni conservatrici, spento lo spirito che le animava, non si trovano più al grado di dispensare ai popoli le morali dottrine. Ivi è oggetto di mortal certame l'ottenimento dei godimenti materiali, e nei due campi nemici sono parimente disconosciute le condizioni naturali che valgono ad assicurarne il procaccio. In simili circostanze diviene un grave ed imminente pericolo la propagazione di quei sofismi. Le loro forme recise ed assolute fanno respingere ogni equabile accordo; la loro influenza ravviva ad ogni ora gli odii e le lotte; finalmente le predicazioni alla volta beffarde

o sanguinoso delle esecrabili dottrine, aggiungono ai materiali patimenti il profondo conturbamento delle menti; e, ciò ch'è il sommo dei mali, desse svellono negli animi ogni sentimento di speranza, coll'abolire la fiducia nell'azione eternamente benefica della Provvidenza divina.

§ 2. — *Degli assiomi metafisici.*

Dopo aver procurato di dimostrare che la nostra mente non sia in verun modo autorizzata ad accettare la realtà del concetto di un Ente supremo, principio e termine di tutti gli Enti e di tutte le esistenze, Kant ha esposto i varii generi di argomentazioni, per le quali i più illustri Teologi e Metafisici hanno tentato di provare *a priori* la realtà della Persona divina.

Abbiamo allegate dianzi le parole di Vico, che professano essere empia ed impossibile impresa il produrre prove di tal fatta; imperocchè una simile dimostrazione vorrebbe nel nostro intelletto una virtù infinita, quasi superiore all'Infinità divina. Laonde non era difficil cosa ad un sottilissimo argomentatore quale l'autore della *Critica della Ragione pura,* di scoprire il vizio di quei varii ragionamenti.

Ricordiamo in prima, il pensiero di Vico confermando, che la forma sillogistica, usata le più volte in quelle argomentazioni, è essenzialmente viziosa, perchè dessa altra cosa non fa, senonchè sviluppare il dato intuitivo da cui si diparte. Quindi non può la nostra potenza discursiva giungere a dimostrare una intuizione, comunque ella sia, spirituale ovvero materiale. Non è dunque il raziocinio che ha

potuto autorizzare Kant ad accettare la realtà obbiettiva della intuizione fenomenale, da lui considerata quale unica base della Realtà. Quella sua accettazione aveva per fondamento necessario e la piena concordanza del suo senso intimo, e l'universale consenso del genere umano, ma questi possono invocarsi amendue con uguale autorità ed evidenza a confermare la intuizione spirituale, siccome lo dimostrano in modo chiarissimo tutte le manifestazioni dell'attività intellettiva ed operativa delle umane società.

Hanno mostrato le precedenti considerazioni che quando l'uomo vuole rendersi esatta ragione della guisa ond'egli assume le percezioni sensibili, riconosce di necessità che quell'atto assuntivo manifesta, in ogni sua parte, predominare in esso le forze spirituali, senza le quali non giungerebbe la mente nè ad assumere, nè ad intendere gli oggetti della intuizione corporea.

In fatto, la percezione del menomo materiale fenomeno non giunge alla mente se non per l'azione preponderante di forze immateriali, che dimostrano alla volta la biforme sorgente delle nostre intuizioni, quella che ci proviene dal mondo sensibile, e quella che deriva dal mondo spirituale.

Parecchie volte abbiamo veduto nel corso di questo lavoro come tutte le operazioni intellettive dimostrino la presenza di principii superiori, che si manifestano alla mente coll'autorità di leggi invariabili e necessarie. Quei principii che governano le nostre facoltà mentali, e sono la condizione assoluta dell'esercizio di esse, debbono essere accettati quali assiomi fondamentali, d'indubitata evidenza.

Dobbiamo adunque accettare per indiscutibili assiomi le seguenti proposizioni:

1.° Le funzioni della sensibilità e dell'intelletto si ri-

feriscono tutte ad un *Io*, uno e identico, a una *sostanza* attiva, intelligente e responsabile, la quale si distingue essenzialmente da ogni corporale esistenza.

2.° Le nostre rappresentazioni corrispondono alla realtà delle cose da esse rappresentate.

3.° Le operazioni del nostro intelletto sono concordevoli, e non possono produrre proposizioni contraddittorie.

4.° Tutti gli oggetti interiori ed esteriori della nostra cognizione si presentano alla mente, come sottoposti ad un ordine invariabile, ad un'armonica subordinazione.

Queste verità sono la base fondamentale della nostra cognizione. In fatto, come non attribuire le nostre cognizioni alla nostra Personalità, e come non pensare quella Personalità qual Entità permanente, ed al tutto distinta dai corporali fenomeni che a lei si appoggiano? Qual valore potremmo dare alle nostre rappresentazioni, ed ai concetti che ne derivano, senza la piena certezza della loro corrispondenza con una Realtà esteriore? Come fondare i ragionamenti e proporre le conclusioni, senza tenere per certo che l'intelletto donde emanano è concorde in ogni sua operazione, e senza considerare la contraddizione delle proposte quale indizio certissimo della loro falsità? In qual maniera verrebbe l'uomo ad accettare la possibilità della investigazione scientifica, ed a confidare nella riuscita delle operazioni pratiche le più comunali, senza la ferma ed inconcussa credenza dell'immutabilità delle leggi della natura, e del di lei regolare ordinamento?

Kant non aveva accettato questi principii che in modo ipotetico e transitorio, al solo fine di ottenere una logica sistemazione dell'esperienza. Se coll'universal sentimento

del genere umano concordando, egli ne avesse pienamente riconosciuta la validità, non si sarebbe smarrito in quel labirinto di sofistici raziocinii, pei quali ha voluto togliere al pensiero umano il diritto di elevarsi alla considerazione delle cose superiori e divine.

§ 3. — *Delle conseguenze degli assiomi metafisici.*

Procuriamo di mostrare la significanza e le naturali conseguenze di quegli assiomi fondamentali.

I. *Le percezioni sono assunte in noi da un* Io, *da una sostanza individua, da una Intelligenza.*

Quell'unità sostanziale, quell'*io*, si distingue in modo preciso dai corporali elementi che la inviluppano, e pei quali si manifesta. La sua energia si produce sotto tre aspetti i quali, benchè si mostrino distinti e diversi, rimangono connessi ed indivisi nei loro diversi esercizii: ella *intende, vuole* ed *opera*, e le sue varie funzioni si compiono in forza di leggi invariabili.

L'animo umano, sostanziale unità, è alimentato per un biforme intuito: l'*intelligibile*, che gli dà le *forme* regolative; il *sensibile*, donde ricava la *materia* sottoposta all'azione ordinativa di quelle *forme*. È suo essenziale attributo il *pensiero*, pel quale le sue modificazioni interiori ed esteriori gli sono sotto forma concettiva rappresentate, ed in continua ed ordinata concatenazione collegate, provvedendo altresì ad ogni determinazione dell'esercizio delle sue facoltà e concettive ed operative.

Kant ha procurato di dimostrare con ogni sforzo dialettico la serie delle operazioni successive per le quali le percezioni sensibili, ed i concetti che ad esse corrispondono,

vengano ad essere assunte da un *io* sostanziale; ma egli mirava solamente ad ottenere una nominale attribuzione che si riferisse ad una sintesi aggregativa artificiale, imperocchè era da lui dinegata in modo assoluto la realtà di qualsiasi sostanziale entità, come eccedente la portata dei sensi, ed i limiti di quella intuiziono materialo nello quali aveva ristretta ogni umana cognizione.

E l'animo umano dimostra l'incongruenza di quei sofismi coll'attestaro la sua Unità spirituale per tutte le espressioni della sua attività, mostrando per esse essere da lui riconosciuta la realtà delle leggi immortali che lo governano, e che sono da lui al loro Autore divino riportate.

II. *Le nostre rappresentazioni corrispondono alla realtà delle cose da esse rappresentate.*

Adunque lo percezioni della mente sono tenute dall'uomo per conformi agli oggetti che le eccitano, e la corrispondenza di queste percezioni col loro oggetto gli procura un'adequata cogniziono delle cose esteriori, quale la comportano i limiti della nostra facoltà mentale. Le leggi della nostra cognizione, e quelle della natura, oggetto di essa, non possono contraddirsi, imperocchè emanano le une e lo altre dalla sapienza divina.

D'altra parte, le leggi che determinano il collegamento dei nostri concetti debbono corrispondere (per quanto lo concedano le condizioni limitate della nostra intelligenza) colla concatenazione reale degli oggetti e sensibili ed intelligibili da noi considerati, e possiamo autorevolmente concludere dalla realtà di quelle leggi quella delle verità che ci sono per esse disvelate, ed alle quali elle ci conducono.

Laondo la legge di *causalità* per la qualo leghiamo i nostri concetti gli uni agli altri per congiungergli finalmente con un principio unico ed essenziale, è l'espressione dell' effettiva e reale concatenazione delle esistenze, le quali, per un movimento alternativamente passivo ed attivo, ricevono e trasfondono gli elemonti vitali, che sgorgano dalla sorgente della vita universale.

Il Tipo che ci raffigura la perfezione morale, quale la possiamo ideare, ed a cui la nostra legge morale c'impono di conformarci, ha per corrispondenza necessaria la Realtà di un Archetipo divino, il quale comprende in un grado infinito gli attributi di Perfezione assoluta, di cui portiamo in noi medesimi l'impronta incancellabile.

Havvi una intima e perpetua corrispondenza tra il picciol mondo espresso dalla natura umana, ed il mondo illimitato che ci circonda, come eziandio tra le leggi prefisse ad entrambi dal loro Autore divino; ed in forza di quella concordanza possiamo assumere le leggi della natura, e prevederne gli effetti.

Kant non vedendo nella natura che un' incoerente successione di particolari e scomposti fenomeni, o, più esattamente, non riconoscendo la natura se non chè nelle sole nostre modificazioni e rappresentazioni, ha attribuito la collegazione dei fenomeni (ovvero, ciò che si affà meglio al suo pensiero, di queste *modificazioni*) alle forze subbiettive del nostro intelletto. Ed anzi (per esprimere il suo concetto con tutta esattezza) egli ha negato qualsiasi reale subordinazione nelle manifestazioni della natura, a quella surrogando un collegamento nominale delle nostre modificazioni, operato dai soli nostri concetti.

Ma il genere umano ha il vivo sentimento dell'intima cor-

rispondenza delle percezioni mentali colle realtà della natura, oggetto di quelle percezioni; desso applica di continuo le leggi dell'intelletto allo studio delle leggi dei fenomeni naturali, dando in tal guisa l'indubitabile testimonianza della sua salda fiducia nella necessaria loro concordanza.

III. *Le operazioni della nostra mente sono concordi, e non possono produrre proposizioni contraddittorie.*

Giusta questo principio la nostra facoltà razionale è l'intellettiva espressione di una Unità individua, indecomponibile, e non una riunione di forze diverse di cui sieno discordi ed opposte le produzioni.

Tende di continuo la mente umana ad un fine medesimo, cioè la cognizione delle verità che le rappresentano la concatenazione effettiva degli oggetti esteriori. Ora le verità percepite dal nostro intelletto (ne abbiamo profondo il sentimento) sono il riflesso di una universale Verità, rivelataci incessantemente, nei limiti che ci competono, dalla Ragione suprema ed assoluta.

La Ragione suprema, luce di ogni essere intelligente, vive nella nostra coscienza, e ad essa riforiamo colle perpetue interrogazioni le verità particolari cui ci è dato di rinvenire, e che ne ricevono un indelebil carattere di unità e di concordanza.

Adunque la nostra Ragione particolare sempre si appoggia, come al suo incrollabile sostegno, a quella Ragione ordinatrice sovrana delle cose tutte, rimanendo seco lei in perpetua communione, e trovandosi per essa in continuo commercio con tutti gli Esseri intelligenti.

La concordanza delle operazioni della nostra mente ci conduce in tal guisa alla considerazione della Ragione

universale che n'è il fondamento, la quale considerazione rafferma in noi il sentimento di quella concordanza, di cui ci dimostra la necessità e ci disvela l'origine divina.

Kant, siccome lo abbiamo veduto dianzi, ha attribuito alle forze della nostra mente le leggi che ne determinano l'esercizio, considerandole come spontanea effezione, prodotta senza verun intervento di una forza superiore e creatrice. Laondo diverrebbero al tutto incomprensibili ed il consentimento degli uomini alle verità generali, e quell'accordo degli animi (*communis sponsio*) da cui risulta la vita sociale, imperocchè nessun sentimento comune verrebbe a collegare le intelligenze particolari, ciascuna delle quali rimarrebbe independente e solitaria in un luogo appartato ed inaccessibile. Ma la cosa non va di tal maniera. La Ragione (come lo esprime il suo nome) è la forza ordinatrice che congiunge tutte le intelligenze, le quali stabiliscono per essa sopra basi inconcusse l'eterno consorzio degli esseri razionali.

IV. *Tutti gli oggetti interiori ed esteriori della nostra cognizione sono concepiti dalla nostra mente quali sottoposti ad un Ordine invariabile.*

La nozione dell'Ordine si presenta al nostro pensiero, come la sintesi universale delle relazioni effettive delle cose, quali sono determinate dalle leggi particolari della loro natura; e quella sintesi è da noi concepita come l'espressione di una legge generale, la quale, con quelle leggi particolari concordando, assicura lo sviluppo di tutte le esistenze.

L'Ordine è il collegamento effettivo delle cose, come la Ragione è la concatenazione delle idee che le rap-

presentano. L'Ordine è adunque l'espressione reale della Ragione, siccome la Ragione è la rappresentazione ideale e formale dell'Ordine. Riportiamo l'Ordine alla Giustizia d'Iddio, come la Ragione alla sua Sapienza, ed entrambe alla sua vivente ed ineffabile Unità.

L'Ordine, l'infinità delle cose abbracciando, non giunge la nostra mente limitata nè a penetrarne l'essenza, nè ad assumerne le manifestazioni nella loro universalità; ma, mercè delle leggi che reggono la nostra mente, possiamo concepirlo e riconoscerlo negli oggetti della nostra cognizione, e procurare d'introdurlo nell'espansione degli affetti, e nell'effezione delle pratiche operazioni.

Perciò tutti gli oggetti della cognizione si presentano alla mente come sottoposti ad un Ordine costante e generale, comune meta delle leggi particolari che determinano le condizioni speciali delle esistenze; e quell'Ordine è da noi pensato come abbracciando le nozioni dell'intelletto, e le determinazioni della volontà.

La stabilità dell'Ordine generale rende possibile ed assicura l'investigazione scientifica. L'Ordine è ugualmente per noi l'espressione del regolare esercizio delle nostre facoltà personali e consortive, e per lui l'uomo fa concordare le sue cognizioni ed i suoi voleri, ottenendone lo stabile e normale assettamento della sua vita razionale. Conformarsi all'Ordine, egli è porsi nelle migliori condizioni di vita e di sviluppo, egli è obbedire alla legge divina, e concordare coll'ammirabile precetto degli stoici: NATURAM SEQUERE. Chi da esso si discosta conturba la pace dell'animo, falsa i necessarii rispetti delle cose, e si precipita in un abisso di mali infiniti.

Soltanto mercè dell'Ordine, e della Giustizia, che lo im-

pone ed assicura, possono sussistere i comuni consorzii nei diversi circoli dove si spande la socialità umana; e vogliono le condizioni dell'Ordine, ed i dettami della Giustizia, perchè si raffermino i consorzii, che coloro che ne fanno parto abbiano il sentimento della permanente ed intima loro malleverìa, e che gli sforzi di cadauno concorrano alla felicità di tutti. La realtà dell'Ordine, qual principio fondamentale e costitutivo di ogni aggregazione socievole, è uno dei sensi più vivi della coscienza umana, e tutti i consorzii dai più elementari fino ai più estesi, procurano con assiduo studio di assicurarlo nella misura e nei limiti che competono al grado dei loro lumi e della loro potenza.

Aggiungiamo alle anzidette cose, che nulla ci attesta con maggior evidenza la realtà dell'Ordine, quanto gli atti sregolati e colpevoli che vengono talvolta a conturbare lo stato normale e necessario delle relazioni umane.

Quell'Ordine pel quale vivono, si conservano e si sviluppano tutte le esistenze, per cui regolansi i movimenti delle masse celesti, e quelli dell'invisibile insetto, gli slanci della coscienza del più oscuro omiciattolo, e le risoluzioni dei capi dei potenti Imperii, quell'Ordine è una Realtà spirituale ed intelligibile, da noi ravvisata non per la via dei sensi, ma per una concezione della ragione.

Pertanto non vuolsi dimenticare che per la Dottrina critica questa nozione (confermata dai sentimenti e dalle operazioni di tutto il genere umano) non è che una illusiva combinazione della nostra mente, imperocchè eccedendo dessa la portata dell'intuiziono sensibilo, nulla potrebbe darsi fuori di noi, che vi corrisponda e la ponga ad effetto!

CAPO XIV.

DISCUSSIONE DEL PROBLEMA TEOLOGICO

—

§ 1. — *Delle prove metafisiche dell' esistenza di un Ente supremo, e della incompetenza di ogni prova logicale.*

Le precedenti considerazioni han mostrato (per quanto lo abbiano permesso le forze del nostro debole ingegno) in qual guisa i principii a cui si appoggia, in ogni suo grado, tutto il sistema delle nostre cognizioni ci conducano naturalmente a confermare le verità essenziali della razionale Teologia. Imperocchè quei principii ci fanno riconoscere l' immateriale Unità della Persona umana, la Realtà della Natura e del divino Autore di essa, come eziandio quella degli attributi di Perfezione assoluta che competono all' Essenza sovrana ed infinita.

Il progresso dell' intrapreso studio ci conduce ad esaminare in qual forma sieno stati confutati da Kant gli argomenti dei filosofi che si volsero imprudentemente a provare *a priori* le verità teologiche.

A tre capi furono ridotte da Kant le prove diverse addotte dai Metafisici per stabilire la necessità di un Ente supremo: la prova *fisico-teologica*, la prova *cosmologica* e la prova *ontologica;* fondandosi la prima sulla regolarità

e l' ordine cho risplendono nel mondo fisico, per conchiudere che debba esistere fuori del mondo una suprema Cagione; partendo la seconda dalla contingenza dei fenomeni, e quindi stabilire l'esistenza di un Ente necessario; mentre la terza ogni considerazione tratta dall' esperienza tralasciando, conclude, puramente *a priori*, dalla semplice concezione della Causa l' affermazione della reale ed effettiva esistenza della Causa concepita. Tuttavia incomincia il nostro Autore colla discussione della prova ontologica e trascendente, per essere quel concetto trascendente il fondamento delle altre prove da lui mentovate.

Egli stabilisce senza veruna difficoltà (benchè per argomentazioni che potevano di leggieri ridursi a forma più generica e più semplice) non esservi veruna logica connessione tra l' espressione di un concetto, e l' esistenza corrispondente e reale dell' oggetto concepito. Vuolsi pertanto avvertire che questa incompatibilità non vale che al solo rispetto logicale, rimanendo nondimeno la realtà di cotale corrispondenza uno degli essenziali principii e delle basi necessarie dell' umana cognizione.

In fatto ella è cosa evidentissima che la realtà dell'intuizione non può esser provata per una qualsiasi serie di operazioni discorsive, le quali tutto suppongono una intuizione precedente, a cui si riferiscono.

È stranissimo l' esempio allegato da Kant per dimostrare quale differenza vi abbia tra un concetto della mente, e la corrispondente realtà, dicendo essere il possesso effettivo di una somma di cento talleri ben altra cosa che il concetto mentale di quella somma; ma como può una fantastica produzione dell' Immaginazione assimigliarsi ad un concetto filosofico, confermato da un intimo

sentimento dell' animo? L' attribuire la realtà alle visioni della fantasia, è segno di mentale deliramento, mentre, al contrario, la referenza delle nostre rappresentazioni agli oggetti esteriori che le hanno determinate, è naturale e necessaria inclinazione della mente umana, siccome è filosofica aberrazione il valersi di logiche deduzioni per dinegare la necessaria corrispondenza delle percezioni del senso interno colle realtà esteriori che le hanno promosse.

Il luogo [1] che alleghiamo, mostrerà chiaramente il prospetto rimirato da Kant, nel confutare la prova ontologica.

« Il concetto di un Ente supremo è un'idea a molti ri» guardi utilissima; ma appunto per esser un'*idea*, quel » concetto è al tutto incapace di estendere da sè la nostra » cognizione relativamente a ciò ch'esiste, nè ci porge » nuove cognizioni rispetto alla possibilità. Il carattere » analitico della possibilità, il quale consiste nella non » contraddizione dei concetti proposti, non può essergli, » al certo, rifiutato, ma il collegamento di tutte le proprietà » reali di una cosa essendo una sintesi di cui non possiamo » giudicare *a priori* la possibilità, poichè le realtà non ci » sono date specificamente, e che, anche se ciò avvenisse, » non ne risulterebbe verun giudizio, perchè il carattere » della possibilità delle cognizioni sintetiche deve sempre » ricercarsi nell'esperienza, a cui non può appartenere » l'oggetto di un'*idea*, l'illustre Leibnitz è ben lungi di » aver fatto ciò di cui si lusingava, cioè di essere riuscito » a conoscere *a priori* la possibilità di un ente ideale tanto » elevato. »

[1] *Critica della Ragione pura* (II, Th., II, Absch., II, Buch, 3. Hauptsch., 4. Abschn.: Unmöglichkeit eines ontol. Beweises).

« Questa prova ontologica (cartesiana) tanto decantata,
» che presume di dimostrare per via di concetti l'esistenza
» di un Ente supremo, si affatica indarno, nè l'uomo si
» farà più ricco di cognizioni con semplici idee, che il
» mercatante vedrà cresciuta la sua pecunia coll'aggiunta
» di alquanti zeri al suo libro di cassa. »

Il passo qui allegato può dar luogo a qualche non disutile osservazione. Ricordiamo in prima che nella terminologia di Kant, l'*idea* differisce dal *concetto* in quanto ella trapassa la sfera delle percezioni sensibili; e che, nella favella del nostro filosofo, una tale denominazione esprime già da sè un assunto arbitrario della Ragione, il quale non può rispondere a verun oggetto dell'esperienza, nè ad alcuna realtà, nulla avendovi per lui di reale fuori dell'esperienza. Adunque col dare al concetto dell' Ente supremo la qualificazione d'*idea*, Kant lo rigetta recisamente, e può ridursi in questi termini il suo ragionamento: *Nessun oggetto reale può concepirsi fuori dell'esperienza; il concetto di un Ente supremo non corrisponde con verun dato dell' esperienza; dunque esso non ha alcuna realtà.* Ma la *maggiore* di questo sillogismo non può essere provata in nessuna maniera, e di più quella proposizione contraddice ogni nozione dataci dalle manifestazioni universali dell'umana attività, le quali ci mostrano che l'uomo obbedisce all'invincibile impulso di sua natura, quando riconosce realtà intelligibili di là da qualsiasi esperienza, ed assegna nel pensiero a quei soprasensibili oggetti un luogo preminente ed una direttiva autorità.

L'ultima parte del passo sovra allegato offre la malaugurata replicazione dell'esempio dei cento talleri dianzi ricordato, ed è cosa maraviglievole il vedere, in una di-

scussione filosofica sì rilevante, un uomo di tanta vaglia compiacersi nell'assomigliare l'illusione di un mentecatto ad una idea consagrata dal comun consenso del genere umano.

Abbiamo già mostrato altresì come riesca impossibile di ricavare dal semplice riscontro dei concetti la realtà di un qualsivoglia oggetto della nostra intuizione, sia egli materiale o spirituale. Non può adunque sussistere logicamente la prova ontologica, e questa impossibilità si estende a tutte le dimostrazioni discorsive per le quali l'uomo vuol provare la Realtà della Persona divina. Insistiamo tuttavia per avvertire che l'incompetenza e l'inaccettabilità di quella prova si riferisce soltanto alla forma della dimostrazione ed al valore scientifico ad essa falsamente attribuito, ma che vi hanno vie più ampie e sicure per le quali raggiunge il nostro pensiero le verità metafisiche.

Quelle verità, siccome ogni qualsiasi percezione intuitiva, non sono logicamente dimostrabili, ed è impresa infruttuosa il tentare di stabilirle per formali raziocinii; ma abbiamo veduto d'altra parte (e ciò è amplissimo compenso), che vi sono assiomi evidentissimi, quantunque non possano provarsi discorsivamente, pei quali sono da noi con piena autorità affermate quelle verità, e che quegli assiomi sono la condizione necessaria di ogni mentale esercizio. Infatti per quali argomenti potrebbesi provare che le modificazioni della nostra sensibilità, con tutte le loro rappresentazioni successive, debbano essere attribuite ad un *Io* unico e permanente? Per qual nesso puramente razionale si potrebbero collegare le nostre percezioni interne con oggetti esteriori che loro corrispondano? Come, infine, legare logicamente l'*Io* al *Non-io*, cui se-

para, al discorsivo rispetto, un abisso insuperabile? Se l'uomo non ammettesse *a priori*, e quale indiscussa verità, la conformità delle sue rappresentazioni cogli oggetti rappresentati, in qual modo potremmo ottenere vere cognizioni, cognizioni obbiettive, per usare la lingua dei vecchi Metafisici?

Attenendoci alla logicale considerazione, non abbiamo l'autorità di conchiudere dalla produzione di un concetto la realtà di un oggetto che con esso corrisponda; e la necessità di una siffatta corrispondenza, fondamento della *prova Ontologica*, è dunque invocata abusivamente, quando vuolsi stabilire quella prova per metodica e discorsiva argomentazione. Ma non ostante la viziosità della forma argomentativa, non rimane meno accertata la conclusione proposta, allorquando il concetto della Persona divina viene risguardato quale rappresentazione di una intuizione superiore e non dimostrabile (nè possono essere logicamente dimostrate le intuizioni, tanto le intelligibili, quanto le sensibili), e quando ci fondiamo sovra la corrispondenza necessaria di ogni rappresentazione coll' oggetto di essa, per affermare la realtà dell' Ente divino.

Laonde se le condizioni proprie della nostra facoltà discorsiva non ci permettono di produrre logicamente una *prova Ontologica* della realtà della Persona divina, abbiamo, ciò ch' è di ben altra vaglia, un PRINCIPIO *Ontologico*, che ci fa affermare questa realtà con piena ed assoluta certezza.

§ 2. — *Del principio cosmologico.*

« La prova Cosmologica (sono parole di Kant) comincia » propriamente per l'esperienza, e, per conseguenza, non » è dedotta intieramente *a priori*, od ontologicamente; e » l'oggetto di ogni esperienza possibile essendo significato » col nome di *Mondo*, essa riceve per tal ragione la denomi- » nazione di *prova cosmologica*. Ma d'altra parte, facendo » ella astrazione di ogni particolare proprietà degli oggetti » dell'esperienza, già si distingue, pel suo titolo mede- » simo, dalla prova *fisico-teologica*, la quale ricerca i suoi » argomenti nelle osservazioni tratte dalla natura partico- » lare del nostro mondo sensibile. »

Ella è cosa evidente e da noi troppo volte ripetuta, che nessuna logica argomentazione vale a stabilire un collegamento fra due esistenze di diversa natura, l'una dependente e finita, l'altra assoluta ed infinita. Se poniamo come proposizione iniziale di un raziocinio, come *maggiore* di un sillogismo, il Principio creatore ed assoluto, il quale inviluppa ogni esistenza condizionale e particolare, incominciamo per affermare, senz'addurne la prova, la proposizione medesima di cui abbiamo intrapresa la dimostrazione. Partendo, al contrario, dall'esistenza particolare, non abbiamo cosa che possa congiungere logicamente quell'esistenza contingente con un Ente necessario; trovasi adunque impacciato ed insufficiente il ragionamento deduttivo, qualunque ne sia la costruzione. Era in sè assai manifesto il vizio di una simile argomentazione, senza che fosse d'uopo ricorrere alla lunga serie d'implicatissimi argomenti, pei quali Kant ha mostrato l'insussistenza della

prova cosmologica. Ma Kant nelle suo sottilissime disputazioni non si è contentato del mostrare l'incompetenza dei ragionamenti dei Metafisici; egli ha voluto provare non essere ammissibile veruna affermazione di tal genere, qualunque sia il metodo prescelto, insistendo nella solita sua sentenza del non potere la mente umana oltrepassare l'intuizione sensibile, e perciò dell'esserle interdetto di attribuire i fenomeni ad una causa efficiente.

Kant avverte che gli argomenti adoperati per istabilire la prova cosmologica non differiscono punto da quelli a cui si appoggia la prova ontologica, imperocchè la discussione incomincia bensì col proporre un fatto dell'esperienza (le esistenze particolari sintetizzate nella nozione del Mondo), ma lascia tosto quel campo, procurando, come nella prova ontologica, di dimostrare una Realtà causale, col ricorrere ai concetti, per arguire dalla concezione di un Ente sovrano la necessità della esistenza di esso.

Nella presente discussione egl'intende di bel nuovo ogni sforzo della sua dialettica, per impugnare il principio di causalità, e togliergli ogni valore. « Quest'argomentazione » (egli dice) « si appoggia alla *legge* naturale, che vuole » dirsi trascendente, della *causalità*, cioè, che ogni cosa » contingente abbia la sua cagione, e che questa cagione, » se contingente, debba anch'essa alla sua volta avere una » cagione, finchè la serie delle cagioni, le une alle altre » subordinate, si arresti ad una Causa assolutamente necessaria, senza la quale non potrebbe giammai essere » completa. »

E più avanti egli aggiunge: « Vi si rinviene adunque, » per esempio: 1° il principio trascendente che conclude

» dal contingente ad una causa, *il qual principio non*
» *vale che nel mondo sensibile, e non ha alcun senso*
» *fuori di quel mondo.* Infatti, il concetto puramente in-
» tellettivo del contingente non può produrre alcuna pro-
» posizione sintetica come quella di causalità, ed il prin-
» cipio di questa non ha nè valore nè uso fuori del mondo
» sensibile; ora egli dovrebbe servire precisamente a farci
» uscire dal mondo; 2° il ragionamento, che consiste nel
» concludere dall'impossibilità di una serie infinita di ca-
» gioni date le une al disopra delle altre nel mondo sen-
» sibile, ad una Causa primaria; i principii dell'uso razionale
» non ci autorizzano a concludere di tal maniera, nemmeno
» nell'esperienza, laddove non può essere prolungata una
» siffatta catena. »

Consiste adunque il nodo dell'argomento nel principio di causalità, nella sua estensione e nella sua virtù, e, siccome lo abbiamo veduto nelle Antinomie, Kant, col dinegarne la validità, ha rifiutato alla mente umana il diritto di elevarsi alla ricognizione di un Ente necessario.

Egli dice, a ragione, non trovarsi contenuto quel principio nel concetto puramente intellettivo del *contingente;* imperocchè quel concetto della cosa *contingente* esprime solamente che un dato fenomeno non possiede in sè stesso la causa della propria effezione, ma non denota la necessità della sua attribuzione ad una qualsiasi causa, particolare od universale. L'idea di *Causa* è una nozione speciale (introdotta nell'animo per una percezione intelligibile) che stabilisce un principio assoluto, imposto alla mente qual necessaria condizione del di lei esercizio.

Infrangesi ogni sforzo della dialettica rimpetto alla necessità ed alla universalità della legge causale, e Kant tratto a

disgrado al riconoscerne la necessità per stabilire l'esperienza, non era in verun modo autorizzato a limitarne l'esercizio nel campo delle percezioni fenomenali, mentre, al contrario, tutte le operazioni della mente dimostrano essere essenzial carattere della legge causale il trapassare il circolo delle corporali esistenze, per congiungere l'universalità delle cose, il Mondo, ad una Causa efficiente, necessaria ed assoluta, come allo stabile punto al quale viene ad annodarsi l'indefinita catena degli effetti e delle cause.

E, come nella precedente discussione, se, da una parte, è cosa disadatta ed impossibile il produrre logicamente una *prova cosmologica* della realtà della Persona divina, dall'altra, fondandoci sovra l'osservazione delle manifestazioni del nostro pensiero, e sullo studio delle leggi che le determinano (come eziandio sull'autorità dell'universal consenso del genere umano, confermata dalle espressioni innumerevoli delle sue credenze) siamo in diritto di affermare un PRINCIPIO *cosmologico,* in virtù del quale il Mondo e le sue contingenze sono autorevolmente attribuite ad una Causa creatrice, necessaria ed infinita.

§ 3. — *Dell'opposizione delle conclusioni teologiche considerata da Kant come necessaria.*

Avanti d'incominciare la discussione della prova *fisico-teologica*, Kant ha introdotto una lunga ed oscurissima dissertazione da lui nominata: *Scoperta e spiegazione dell'apparenza dialettica in tutte le prove trascendenti dell'esistenza di un Ente necessario.*

Egli ricorda, in prima, fondarsi sovra meri concetti le

prove dell'esistenza di un Ente supremo da lui fino allora discusse (l'ontologica e la cosmologica), e chiede *quale possa essere la cagione dell'apparenza dialettica, ma naturale, che unisce i concetti della necessità e della suprema realtà, realizzando ed ipostasiando ciò che non è tuttavia che una idea?* Sappiamo che Kant intende per *idea* un concetto illusorio, perchè sprovveduto di una realtà che gli corrisponda. Quindi egli procede a mostrare che ci troviamo spinti, da un canto, a sovrapporre ad ogni esistenza contingente un Obbietto la cui esistenza sia necessaria; e, dall'altro, a dinegare ogni possibilità di concepire una qualsiasi cosa che possieda un carattere di necessità.

Ed ecco apparire nuovamente qual necessaria la perpetua alternanza di una tesi e di un'antitesi irreduttibili, in mezzo alle quali sarebbe la Ragione condannata ad oscillare senza fine. Procura nondimeno il nostro filosofo di accordare in qualche modo quei due movimenti contrastanti della nostra ragione, ricevendogli amendue «quali *principii* » *euristici* (regolativi) *che concernono il solo interesse* » *formale della ragione*. Infatti, uno di questi principii » ci dice che dobbiamo filosofare sulla natura, come se » vi fosse, per tutto ciò che appartiene all'esistenza, un » primo principio necessario, all'unico fine, una tale idea » seguitando, d'introdurre nella nostra cognizione un'u- » nità sistematica, cioè un Principio supremo immagi- » nario. Ci avverte, d'altra parte, il secondo principio di » guardarci dall'accogliere qual principio supremo di tal » natura, cioè quale assolutamente necessario, qualsiasi de- » terminazione riguardo all'esistenza delle cose, ma di tener » sempre aperto il varco ad una spiegazione ulteriore,

» e per conseguenza di non mai accettare alcuna di siffatte » determinazioni, se non quale condizionale. »

Atteniamoci, per uscire da un tale labirinto, al principio di non-contraddizione, il quale è il regolatore assoluto del nostro intendimento, e riconosciamo in quella inestricabile confusione dei concetti e dei vocaboli una prova novella dell'insussistenza della dottrina critica.

Adunque Kant considera l'idea o l'ideale dell'Ente supremo come un concetto che possiede una virtù regolativa, ma che non si riferisce in verun modo ad una realtà corrispondente, ed anzi apertamente la contraddice. Egli dice che l'uomo accoglie abusivamente, e per una surrezione, quel principio formale per un principio costitutivo, e giunge ad *ipostasiarlo*, col considerarlo quale Ente sovranamente reale.

Egli conchiude col dire che: « la materia, e genericamente tutto ciò che appartiene al mondo, non è applicabile all'idea di un Ente primo e necessario..... e che » deve quell'Ente essere da noi collocato fuori del mondo: » allora, infatti, potremo sempre derivare con piena con» fidanza i fenomeni, *come se non vi fosse Ente neces» sario*, e possiamo nondimeno attendere incessantemente al » compimento della derivazione, come se quell'Ente fosse » SUPPOSTO qual principio supremo. »

Queste complicate argomentazioni, queste distinzioni che a mala pena si comprendono, ripetono con forma diversa i principii fondamentali della dottrina del nostro filosofo, tante volte da noi impugnati, e sempre ci troviamo a fronte delle medesime negazioni, e dei medesimi dialettici rigiri.

Le parole « *nel mondo, fuori del mondo* », usate da

Kant nella presente disputazione non offrono, a nostro avviso, alcun senso preciso ed accettabile. Col relegare *fuori del mondo* il concetto dell'Ente supremo, egli ha voluto togliere a quell'Ente ogni azione efficiente e reale sulle cose del mondo, e sull'andamento dei fenomeni, non lasciandogli in tal guisa che un'esistenza nominale ed inefficace.

Le locuzioni *nel mondo* e *fuori del mondo* hanno lo svantaggio di rappresentare figurativamente le cose intelligibili, alle quali non compete qualsiasi figurazione; e non presentano quei vocaboli veruna precisa e filosofica significanza. Nelle presenti condizioni della nostra esistenza, ci troviamo posti alla volta ed in mezzo ad un complesso di fenomeni materiali e sensibili, ed in mezzo a cose spirituali ed intelligibili; ricaviamo insiememente dagli uni e dalle altre la materia della nostra cognizione, ricevendo pel senso le percezioni fenomenali, e per la ragione i principii regolativi e le leggi che rendono intelligibili all'intelletto le modificazioni della sensibilità.

Sentiamo i fisici bisogni e le volizioni confuse ed indefinite, e riceviamo alla volta le nozioni superiori, mercè le quali possiamo comporre quei movimenti discordi, col sommettergli alle regole che ci comandano di coordinare le nostre operazioni al prospetto di un Ideale di compostezza e di Giustizia.

Compiesi in tale guisa nell'intelletto e nella volontà, in modo e speculativo e pratico, l'accordo degli elementi diversi della doppia nostra intuizione, e sparisce ogni contrasto in un'intima connessione ed in una concorde subordinazione.

Laonde usa l'uomo inesatte parole, quando dice non riconoscere nel mondo se non cose materiali e visibili,

relegando fuori del mondo le cose spirituali ed invisibili, mentre tutto ci palesa intorno a noi la simultanea presenza, ugualmente reale ed obbiettiva, di cose e corporee, e spirituali.

Ma Kant col respingere fuori del mondo la Realtà essenziale e suprema, ha voluto sottrarre il processo naturale dei fenomeni ad ogni azione della Provvidenza divina, o non si è piegato a lasciar concepire *fuori del mondo* la Personalità suprema, che spogliandola d'ogni suo attributo, e facendone una nozione ipotetica da lui reputata bastevole a soddisfare ai bisogni irrazionali di alcune immaginazioni.

Ma nel mentre che tutte le espressioni delle nostre facoltà mostrano l'azione concorde e simultanea dei due elementi della nostra esistenza, palesandosi un tale accordo nella coscienza, nel pensiero, nella favella, ed in ogni sociale rispetto, i sofisti chiudendo gli occhi a fatti di sì palpabile evidenza, procurano con ogni sforzo di disgiungere quegli elementi, e di mostrarne impossibile la concordanza. La potenza discorsiva dell'intelletto, distolta dalle sue funzioni naturali, diviene lo strumento di quella disgiunzione, quando spinta fuori dei suoi limiti è chiamata a dimostrare le realtà che la sorpassano.

Abbiamo veduto che le logiche operazioni consistono solamente nello sviluppare le cose date primamente dalla intuizione; quello sviluppo, e la conchiusione che ne deriva, dipendono dunque al tutto dal punto iniziale di un raziocinio, che più non vale se contiene elementi eterogenei. Se il proposto primitivo si riferisce ad un oggetto dell'intuizione intelligibile, la conclusione sarà assolutamente immateriale, e respingerà ogni elemento sensibile; s'egli è all'incontro materiale, la conseguenza escluderà

con ugual rigore ogni elemento spirituale. Quindi quelle antinomie, quelle inevitabili contraddizioni, che non debbono in verun modo attribuirsi, come fece Kant, alle proprie condizioni della Ragione, e non nascono che dall'abuso della facoltà discorsiva; provengono quelle contraddizioni da una ingannevole dialettica, ed una piena confusione risulta di necessità dalla opposizione delle premesse, e dalla incongruenza dei termini dell'argomentazione.

Kant ha circonscritto nei discorsivi esercizii tutta l'espansione della mente, e quando, sotto il nome d'*Intelletto*, ne limita strettamente le considerazioni alle percezioni dirette del senso, e quando la lascia spaziarsi in un campo più largo nominandola *Ragione;* ed ha preposto la dialettica alla ricognizione ed alla dimostrazione di tutte le verità. E con ciò vedesi chiaramente in qual maniera le più alte ed importanti quistioni si sieno offerte vicendevolmente a quel potente ingegno sotto un aspetto contrario, e come egli ne abbia accettati con indifferenza i contraddittorii scioglimenti.

Non pertanto il principio di *non-contraddizione* è all'uomo infallibile guida in mezzo a tutte le evoluzioni del suo pensiero; e debbono necessariamente i concetti ed i giudizii offrire una perfetta concordanza, imperocchè gli oggetti del doppio nostro intuito si accordano naturalmente nella coscienza, ove gli elementi materiali si trovano subordinati ai principii superiori ed immateriali che gli sostengono.

Laddove appajono le contraddizioni, là si trovano il sofisma e l'errore, e una dottrina la quale, come quella del nostro filosofo, accetta qual cosa necessaria la simultanea affermazione di principii contrastanti, considerandogli come

ugualmente autorevoli, offre con ciò la prova la più manifesta della sua radicale incompetenza.

§ 4. — *Della prova fisico-teologica.*

La prova denominata da Kant *fisico-teologica* in ciò si distingue dalla prova *cosmologica*, che mentre questa parte dal concetto generale del *Mondo*, (del complesso dei fenomeni), considerato qual *contingente*, per innalzarsi alla concezione di un principio *necessario*, la prova *fisico-teologica* si appoggia ai particolari di quel complesso, ed al provvido disponimento che risplende in esso, per attribuirgli all'Onnipotenza di un Ente infinito.

I medesimi argomenti pei quali Kant ha respinto la validità delle due prove precedenti, lo conducono egualmente a rigettare la prova ora disaminata.

Pertanto egli sembrava, colle seguenti parole, aver dato a questa prova un pienissimo assentimento.

« Quest'argomento merita di esser sempre ricordato con » rispetto. Egli è il più antico, il più chiaro, il più con» facente alla ragione comune. Egli vivifica lo studio della » natura, dal quale studio egli deriva la propria esistenza, » ritraendone ognora forze novelle; egli conduce a scoprire » fini e disegni che sarebbero sfuggiti alla nuda osserva» zione, ed estende la cognizione della natura, col darci » per filo conduttore una Unità particolare, il cui principio » è fuori dell'istessa natura. Questa cognizione reagisce » a vicenda sulla cagione di essa, cioè sull'idea che l'ha » suggerita, ed ella INNALZA LA NOSTRA CREDENZA IN UN » AUTORE SUPREMO FINO AL PIÙ IRRESISTIBILE CONVINCI» MENTO.

Dovevasi credere che dopo una dichiarazione tanto affermativa, Kant avrebbe accettata assolutamente la prova *fisico-teologica* con tutte le più estese conclusioni che ne potessero derivare, imperocchè qual espressione può significare più fermamente una opinione, quanto *il più irresistibile convincimento?*

Pertanto non ne avvenne nulla: Kant, a dispetto di quella dichiarazione tanto espressiva, continuò a negare tenacemente la validità di quella prova, siccome aveva rifiutate le prove precedenti, ed il più *irresistibile convincimento* lungamente non resse agli sforzi della dialettica.

Citiamo le sue parole:

« Il passo che conduce alla totalità assoluta è al tutto » impossibile per la via empirica. Pertanto è quello il passo » che si vuol fare nella prova fisico-teologica. Qual è dunque » il mezzo a cui si ricorre per superare un tale abisso?

» Ammirate la grandezza, la sapienza, la potenza dell'Au» tore del mondo: non potendo l'uomo più avanti procedere, » abbandona ad un tratto quell'argomento che fondavasi su » prove empiriche, e passa a considerare la contingenza » del mondo, dedotta, fino dal principio, dall'ordine e » dalla finalità che in esso si rinvengono. Da questa con» tingenza egli s'innalza, per concetti puramente trascen» denti, fino all'esistenza di un Ente assolutamente neces» sario, e dal concetto dell'assoluta necessità della causa » primaria, ascende a quello di quell'Ente ch'è assolutamente » determinato o determinante, cioè al concetto di una » realtà che tutto abbraccia. La prova fisico-teologica si » trova adunque impedita nel bel mezzo dell'impresa; nel » suo impaccio, ella salta subitamente alla prova cosmolo» gica, e non essendo questa che una prova ontologica

» travestita, la prima non raggiungo la sua meta se non
» col mezzo della Ragione pura, bench'ella avesso incomin-
» ciato col negare di avere con essa qualsiasi affinità o
» parentela, od avesse voluto fondarsi solamente sopra
» prove tratte dall'esperienza. »

Egli aveva detto in prima, nell'introdurre la discussione della prova fisico-teologica:

« Dopo tutte le procedenti osservazioni si vedrà ben
» presto esser facile e decisivo lo scioglimento di questa
» quistione. In fatti, come potrebbe una esperienza essere
» adequata ad una idea? È precisamente proprio carat-
» tere della idea che niuna esperienza possa giammai
» esserle adequata. L'idea trascendente di un Ente primario,
» necessario, e di una assoluta sufficienza, è di una
» grandezza tanto sterminata o tanto superiore a ciò ch'è
» empirico, cosa sempre condizionale, che, da un canto,
» non si potrebbe giammai trovare nell'esperienza tanta
» materia per riempire un cotal concetto, e, dall'altro,
» si va sempre tentennando nel condizionale, ricercando
» indarno l'incondizionale, di cui niuna legge di una
» sintesi empirica offre giammai nè un esempio, nè un
» menomo indizio.

« Se l'Ente supremo si ritrovasse in questa catena delle
» condizioni, sarebbe esso pure un anello della serie; ed
» al pari degli anelli inferiori che l'hanno preceduto in
» quella catena, egli vorrebbe l'ulteriore ricerca di un
» principio ancor superiore. Volendo al contrario distac-
» carlo da quella catena, e, qual Ente puramente intelli-
» gibile, non comprenderlo nella serie delle cause naturali,
» qual ponte potrebbe gittare la ragione per giungere fino
» ad esso? Ogni legge del passaggio dagli effetti alle cause,

» ogni sintesi, e genericamente ogni estensione della nostra
» cognizione, non hanno desse per unico scopo l'esperienza
» possibile, cioè gli oggetti del mondo sensibile, e potreb-
» bero desso avere un altro senso? »

Ritroviamo in queste parole gli stessi ragionamenti tante volte da noi riportati o combattuti, e vediamo sempre ritornare il nostro filosofo a quelle allegazioni ed a quei rifiuti, cagioni originarie del disviamento della sua dottrina. Secondo Kant, la nostra cognizione deve sempre fermarsi alla intuizione sensibile, nè giammai trapassarla. L'*idea* è per lui un concetto generico, il quale eccede l'esperienza, ed è perciò una arbitraria o fantastica produzione dell' intelletto. La nozione di un Ente necessario è una *idea;* niuna delle cose dell'esperienza vi si può riferire, dunque dessa non è accettabile.

Laonde per soddisfare alle condizioni imposte da Kant al nostro pensiero, e per far condiscendere il nostro filosofo al sentimento universale del genere umano sovra un oggetto tanto essenziale delle sue credenze, sarebbe d'uopo che un Essere materiale s'innalzasse dal mezzo del mondo, proclamandosi, tra i lampi ed i tuoni, l'autore delle meraviglie che ci attorniano, e che l'Iddio infinito ed incomprensibile si trasformasse in tal guisa in un idolo sensibile e perituro. Pertanto, ed a dispetto di una sì tremenda apparizione, la quistione non rimarrebbe per lui meno insolubile, imperocchè la Ragione da lui condannata a generare perpetuamente gl'illusivi fantasmi, continuerebbe nondimeno a crearsi un Principio necessario, eccedente in modo infinito quell'Entità visibile venuta a rivendicare l'autorità sovrana, nè cesserebbe di opporre ad essa un concetto superiore, condannato anch'esso anticipatamente ad essere al tutto illusorio.

Indarno compiacesi Kant, in questa discussione, a decantare le bellezze della creazione, ed a parlare in modo assai rispettoso del sentimento che ha mosso i filosofi di ogni tempo ad attribuire quelle meraviglie alla Provvidenza divina. Abbenchè egli presenti una cotale credenza quale eminentemente consolatoria e giovevole, non cessa tuttavia di distruggerla radicalmente col toglierle ogni teorica sussistenza. Imperocchè non havvi per lui alcuna realtà di là dal mondo sensibile, e questa, i soli fenomeni contingenti abbracciando, non potrebbe l'uomo rinvenire in niun luogo un elemento necessario. Nondimeno egli ci presenta la Ragione come necessitata a proporre di continuo quell'elemento necessario; ma sappiamo che per lui la Ragione è una facoltà mentitrice, le cui *idee* posano sul vuoto, e le cui conchiusioni non hanno verun valore obbiettivo e reale. Quindi allorchè la nostra cognizione giunge al sommo suo grado, ella ci attornierebbe d'illusioni cui sarebbe d'uopo respingere quali insussistenti e bugiarde, senza mai ottenere di liberarci dalla loro incessante e tormentosa comparsa.

E ciò apertamente dimostra che la negazione delle idee divine è il proprio e distintivo carattere della dottrina di Kant, e che la dialettica che n'è la base, riesce sempre meno accettabile, quando dileguate le tenebre che la ricoprono, viene a chiaramente manifestarsi lo spirito che la informa.

Questa quistione riepilogando, l'Ordine universale che si mostra dovunque ai nostri sguardi nelle cose della materia, ed in quelle dello spirito, non ci conduce, al certo, a produrre per logiche dimostrazioni la *Prova* ordinale (fisico-teologica) della Realtà divina; ma desso ci manifesta un Principio ordinale, assoluto, ed appoggiandoci alle con-

dizioni intrinseche del nostro pensiero, ed al comune consenso degli uomini, lo riportiamo con bastevole autorità ad una Causa suprema ed infinita, ad una Provvidenza creatrice e conservatrice, la cui azione giammai non cessa, e la cui sapienza giammai non falla.

§ 5. — *Delle determinazioni della Ragione rispetto alla quistione teologica.*

Discusso sotto i suoi varii aspetti il problema teologico, Kant si diede ad esaminare genericamente la questione religiosa, per quindi volgersi ad esporre quali sieno le funzioni particolari esercitate dalla Ragione, e la sua argomentazione si rivolge precipuamente ai limiti ed alla autorità della legge di causalità. Lascieremo di riprodurla, per ischivare le tediose ed inutili ripetizioni, contentandoci di ricordare ai nostri leggitori, che il nostro filosofo col rigettare il principio di causalità ha tolta ogni via che condur possa al fine supremo della umana cognizione; quel fine sparisce anch'egli per la negazione della intuizione intelligibile, e finalmente in questo impossibil viaggio viene il passo impedito per gl'inciampi frapposti di continuo dal metodo tutto dialettico della discussione; tali sono le condizioni ove Kant ha ristretto lo studio della più alta delle quistioni filosofiche. Poteva quello studio giungere ad altra cosa, se non ad una assoluta negazione?

Kant si è però scusato col dire che non conducevano le sue deduzioni al diniego dell'Ente necessario e supremo, essendosi egli soltanto rifiutato ad esprimere a tal riguardo

qualsiasi giudizio affermativo o negativo, e ristrettosi a proclamare sovra siffatto argomento l'assoluta incompetenza della ragione. Egli avverte oziandio aver egli accordato, essere lecito, senza che a ciò contrasti in verun modo la ragione, di ammettere in un certo senso la realtà del principio teologico, al fine di ricavarne motivi di consolaziono e di speranza; ed aggiunge che tuttoch'egli tenga la ragione per incapace di farci ottenere la soluzione di quel problema, la riconosce qual potenza regolatrice, idonea a rettificare la cognizione dell'idea teologica, col mostrare l'inconvenienza di ogni antropomorfica determinazione. Di più egli afferma che le conchiusioni del suo esame critico mirano anzi tutto a provare qualmente sia cosa impossibile di fondare su valevoli prove un qualsivoglia sistema antiteologico, sia desso od ateista, o semplicemente deista imperocchè (egli dice) « le prove medesime che dimostrano » l'impotenza della ragione umana per l'affermazione del» l'esistenza di un Ente necessario, valgono necessaria» mente anche a dimostrare la vanità di ogni affermazione » contraria. »

Ma donde riceverebbe la ragione una tale potenza regolativa, e sovra qual base potrebbe ella fondarsi per giustificarla, quando è condannata da Kant a non produrre che combinazioni illusorie?

Egli aveva ripetuto più indietro, che « fra i nostri ragiona» menti quelli che pretendono uscire dal campo dell'esperienza » sono illusorii e senza fondamento », aggiungendo « essere « le idee trascendenti tanto naturali alla ragione, quanto » lo sieno all'intelletto le categorie, con questa differenza » soltanto, che mentre le ultime conducono alla verità, le » prime producono una mera apparenza, ma un'apparenza

» inevitabile, di cui una critica sottilissima può sola far » discoprire l'illusione. »

Kant, coll'accordare al pensiero il diritto di risolvere a suo grado la questione teologica di cui egli aveva distrutto ogni razionale fondamento, viene ad incitare le determinazioni antropomorfiche, in luogo d'impedirle, imperocchè in tal guisa una questione di tanto rilievo trovasi ridotta a provvedere solamente ad una personale soddisfazione, cui l'uomo può a suo arbitrio procacciarsi, senza tenere in nessun conto i principii razionali e le leggi necessarie del suo intendimento.

Senza che, l'attitudine di perfetta indifferenza, e di neutralità, consigliata a tal riguardo da Kant, non può essere considerata qual bastevole ritegno per contrastare alle negazioni dell'ateismo. Imperocchè l'argomentazione trascendente si oppone all'ateismo quando assumendo una forma dogmatica, egli vuole sostituire sistematicamente un principio materialistico positivo al principio spirituale; ma l'ateismo si produce le più volte sotto forma strettamente negativa, e nulla gli può opporre l'argomentazione trascendente, la quale seco lui si unisce a contraddire l'affermazione della Realtà divina.

Non solamente nella particolare disamina della questione teologica venne da Kant proposta la negazione dell'idea divina; rinviensi quella negazione nell'intima sostanza della sua dottrina, per esserne originario principio l'esclusione dell'intuizione intelligibile, che ha fatto ributtare dal nostro filosofo ogn'idea di *sostanza* negli oggetti della nostra intuizione materiale, nel mondo, e perfino nella coscienza umana; la qual negazione trovasi esposta in tutta la sua generalità nella sezione della Critica della Ragione pura, a cui diede il nome di *Critica di ogni Teologia speculativa.*

Egli vi dice che « non soltanto l'idea d'un Ente supremo, ma eziandio i concetti di Realtà, di Sostanza, di Causalità e di Necessità nell'esistenza, perdono ogni significanza, e non sono più che vane intestazioni di concetti, senza verun contenuto, quando l'uomo si azzarda ad uscire per essi dal campo dell'esperienza. »

Nel vagliare le ragioni che conducono a ricevere od a rigettare l'unità sostanziale della Personalità umana, egli usa le seguenti parole: « una idea psicologica di tal ge-
» nero non può offrire che dei vantaggi, *purchè essa non*
» *abbiasi per qualche cosa di più che una semplice idea,*
» cioè purchè l'uomo si contenti di applicarla all'uso si-
» stematico della Ragione rispetto ai fenomeni della nostra
» anima.... Non può dunque l'idea psicologica rappresen-
» tare niun'altra cosa se non lo schema di un concetto
» regolativo. »

Qual sentimento è più altamente impresso nella coscienza umana di quello dell'individualità della coscienza? Non sente l'uomo ad ogni momento che i movimenti attivi e passivi del senso, gli atti della mente, le determinazioni della volontà derivano tutti da un centro unico il quale si dimostra sensibile, intelligente e responsabile? Non può essere spinta più oltre la preoccupazione sofistica, quando giungesi a surrogare un concetto sintetico artificiale all'incontrastabile sentimento della umana individualità; o Kant ha raggiunto gli ultimi limiti della negazione col rifiutare l'Unità della *Persona umana*, non accettandola che sotto forma di una concezione sintetica dei fenomeni dell'anima, e dicendo che, ridotta a tali termini, l'idea psicologica non offre che dei vantaggi, *purchè non vogliasi riconoscere in essa una realtà sostanziale!*

A tutti i sostanziali principii la cui realtà è vivamente affermata dalla coscienza, Kant ha sostituito concetti ipotetici, credendo provvedere in tal maniera ai bisogni di affermazione, di collegamento e di credenza, proprii della umana natura. L'unità dell'*io*, la concezione della persona umana quale sostanza una ed individua, è da lui tramutata nello *schema* di un *concetto regolativo*, che riunisce in una sintesi artificiale, in un'attribuzione logica, le diverse manifestazioni del nostro Essere; il principio vivente ed unico da cui deriva il mondo, e che ne mantiene le parti in intima corrispondenza, sparisce al tutto, ed hassi in suo luogo un concetto parimente ipotetico, Kant dicendo a tal proposito « che se ci atteniamo a questa » supposizione come ad un principio meramente regolativo, » dessa non ci può essere nociva, ancorchè sia erronea. » In fatto non ne può risultare altra cosa, che farci trovare un nesso puramente meccanico o fisico, laddove » volevasi ottenere un nesso teleologico (nexus finalis), » CIÒ CHE SI RIDUCE A PRIVARCI SOLTANTO DI UNA UNITÀ, » ma non ci toglie l'Unità razionale nel suo uso empirico. » E finalmente « ricovere il principio regolativo dell'unità » sistematica della natura per un principio costitutivo, ed » ammettere ipostaticamente per causa primaria ciò ch'*è* » *concepito solamente in idea* per fondamento dell'uso » uniforme della Ragione, ciò è propriamente *fuorviare* » *la Ragione.* »

Riduciamo ad espressione semplice e precisa questa stranissima trasformazione, ma avvertiamo alla volta, che quegli artificii dialettici ad altro non mirano se non ad illudere la coscienza per ravvolgimenti di parole, e che quei sofismi, sotto sembianza di appagare gli spirituali bisogni dell'ani-

mo, procurano a tutta forza di estirpare le più necessarie e legittime credenze. Adunque (epilogando le opinioni di Kant, ed usando la sua propria terminologia) possiamo concepire una Unità sintetica che riassume tutti gli attributi dell'attività dell'uomo, ma non ci è concesso d'*ipostasiarla*, di riportarla ad una vivente e reale Entità, sotto pena di rimanere ingannati da una illusione trascendente. Possiamo ugualmente rappresentarci per un concetto logico una *suprema Unità*, ma non ci è concesso d'*ipostasiarla*, cioè d'immedesimare quel concetto in una Persona, nella Unità vivente ed infinita, nel Dio da cui procedono le cose tutte, e che tutte le conserva per l'infinita sua Sapienza e l'inesauribile sua Provvidenza.

Siccome dice Kant, non trattasi finalmente *che di privarci di una* UNITÀ!! ma con quell'Unità tutto si dilegua e sparisce, e la Ragione trovasi sola rimpetto al Nulla.

A quante e quali recisioni è stato sottoposto dal nostro filosofo l'umano intendimento! Egli ci presenta le percezioni sensibili come determinate in modo assoluto dalle forme di *spazio* e di *tempo*, ma queste forme, staccate da qualsiasi Realtà superiore, furono da lui considerate quali semplici attributi della nostra facoltà rappresentativa, da sè stesse derivanti, «*proles sine matre creata.*»

Le nostre percezioni sono determinate e fissate da leggi categoriche, ma volle il nostro filosofo togliere quelle leggi al loro Principio ed al loro subbietto, considerandole quale produzione spontanea dell'intelletto, ed affermando che siamo vittime di un'*illusione trascendente*, quando crediamo che un *Io* sostanziale ed unico senta quelle impressioni, percepisca quelle rappresentazioni, e giudichi i concetti che ne derivano.

Parimente pel nostro autore non hanno alcuna vitalità funzionale le categorie dell'intelletto ed i principii ai quali elle si appoggiano, avendole ridotte alla condizione di forme logiche coordinative; la facoltà superiore, la Ragione, da lui preposta a generalizzare e sistematizzare i concetti, non genera, a di lui sentenza, che illusorie combinazioni; ma tuttavia, per una stranissima contraddizione, egli conferisce ad essa l'autorità di proporre i principii regolativi supremi, avvertendoci però ad un tempo ch'ella non produce e non regge che mere apparenze.

Adunque, giusta la dottrina del nostro filosofo, le nostre facoltà prive di principio efficiente, nè ad altro subbietto riferendosi che ad una sintesi artificialmente combinata, determinano da sè stesse le funzioni per le quali si esercitano, e le condizioni del loro esercizio. Procedono parallelamente da sè i fenomeni naturali; dessi per forza spontanea si producono, senza niuno intervento di causale principio, senza niuna propria collegazione, e ricevono dal solo nostro intelletto un qualsiasi coordinamento.

Kant parla alle volte delle leggi della Natura, quasi dimenticando aver egli insegnato che queste leggi erano imposte alla Natura dalle sole categorie del nostro intelletto. Nella discussione teologica, e nel confutare gli argomenti pei quali alcuni illustri Metafisici hanno procurato di stabilire logicamente l'esistenza di un Ente necessario, una delle precipue ragioni ch'egli oppone ai loro raziocinii, è che più non reggerebbe l'andamento regolare della Natura, se l'uomo venisse a riconoscere una Entità sovrana, la cui arbitraria intromissione potrebbe conturbare la stabilità delle leggi naturali; il che significa, secondo

le precedenti sue proposizioni, che la Volontà divina impedirebbe lo sviluppo delle leggi imposte alla Natura dall'umano intelletto. Il Dio di cui Kant temeva in tal guisa i capricciosi voleri, è forse quella capricciosa Deità antropomorfica, cui uno zelo inconsiderato offre tuttora le troppe volte all'adorazione delle ignare moltitudini, ma egli non è al certo l'Essenza infinita che riunisce ogni attributo della Perfezione suprema, non è al certo l'Iddio Ottimo Massimo, cui adorarono Socrate, Platone, Marco Aurelio, Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibnizio, Vico, e con essi la schiera splendidissima dei sommi ingegni che hanno illuminato il mondo!

Adunque Kant afferma essere le leggi della Natura independenti dalla Realtà divina, e ad essa superiori; ed avendo egli professato essere sorgente di quelle leggi l'intelletto umano dal quale vengono imposte, ne consegue che, a di lui sentenza, dall'uomo procedono la necessità e la regolarità di quelle leggi, di cui l'intervento del sommo Iddio conturberebbe il provvido ordinamento!

§ 6. — *Della esperienza.*

Non rifina Kant di attribuire l'incompetenza della Ragione, quale viene da lui concepita, alla disproporzione ch'esiste tra l'estensione delle idee da essa proposte ed i limiti più ristretti della esperienza, fuori dei quali trapassando di necessità le idee della Ragione, non possono queste corrispondere ad obbietti reali e determinabili.

Ma quali sono i fondamenti della tanta autorità da lui attribuita a quella esperienza? Dessa rappresenta la sintesi

dei fenomeni materiali; ma quali sono gli elementi di questa sintesi? Kant ha tralasciato di farne l'esatta descrizione, ed, a nostro avviso, questa grave omissione contribuì non poco ai disviamenti della sua dottrina.

I fenomeni occorrono tanto tenui e confusi alla intuizione, che non possono porgerci da sè elementi apprezzabili ed intelligibili, e perchè gli possa concepire il pensiero, egli è d'uopo che sieno stati trasformati del tutto per l'azione dell'intelletto. Bisogna che la fissità e la durabilità del concetto succeda alla fugacità della percezione; bisogna che quel concetto ottenga un carattere di generalità, il quale lo tolga ad ogni determinazione di luogo e di durazione; bisogna che le percezioni qualificative, varie ed indeterminabili, sieno espresse per rappresentazioni assolute che ci offrano le *qualità* sotto una forma tipica, con un carattere determinato e preciso; bisogna che le serie di queste rappresentazioni qualificative sieno riferite ad unità sostanziali che lor servano di sostegno, e bisogna eziandio che tutti i movimenti delle cose, in tal guisa rappresentate e concepite, sieno congiunti col mezzo di *forme verbali*, che gli attribuiscano ai loro subbietti rispettivi. Allora soltanto, ed in forza di quelle trasformazioni che ne mutano la natura, possono i fenomeni essere assunti dall'intelletto, dando luogo alle operazioni razionali, alle coordinazioni, ed ai giudizi che ne derivano; nè senza quell'intiero complesso di razionali operazioni giungerebbe a costituirsi l'obbietto dell'esperienza.

Adunque le forze spirituali dell'intelletto, e le leggi imposte al loro esercizio dalla Potenza creatrice, sono desse che concordando colle intime proprietà delle cose, e colla propria unitività di esse, le presentano al nostro pensiero

sotto forma di un sistema accessibile al nostro intendimento, ed assumibile dalla nostra mente.

Quindi non è l'elemento materiale o sensibile dei fenomeni ciò che costituisce l'esperienza; esso ne porge solamente la *materia*, ma la *forma* ordinativa proviene dall'azione delle forze spirituali, le quali si esercitano sulla sottoposta materia, perchè posseggono in sè stesse una virtù espansiva capace di oltrepassarla. Ed elle oltrepassano evidentemente quei fenomeni sensibili, imperocchè ne operano il collegamento mercè l'azione di forze superiori alla sensibilità. A queste forze spirituali ed a tutta la espansione di esse debbono corrispondere i rispettivi Obbietti esteriori, nè possono desse esercitarsi senza che lor venga somministrata la *materia* esteriore che loro compete; quindi allorchè vediamo universalmente le facoltà mentali rivolgersi a subbietti ch'eccedono la percezione fenomenale, siamo in diritto di asserire ch'elle agiscono sopra un oggetto non meno reale, e con non minor competenza, che quando vengono applicate ad un oggetto sensibile.

Coll'insistere continuamente sull'incompetenza del nostro intelletto ad assumere ciò che trapassa i limiti dell'esperienza, Kant non ha giammai determinato il senso preciso ch'egli dava al vocabolo di *esperienza*. Rimase adunque indeterminata ed ambigua l'espressione per la quale egli ha denotato la restrizione da lui imposta all'attività del nostro pensiero, ed, oltre a ciò, cotal restrizione è stata da lui proposta, senza ch'egli adducesse le proprie ed intrinseche ragioni che potevano far necessaria una simile limitazione.

Nè fu tampoco da lui dichiarato s'egli comprendesse fra gli oggetti dell'esperienza le *forme* dell'intuizione, e quelle dell'intelletto, con i mutui loro rispetti. Eleggendo l'affer-

mativa, egli sarebbe venuto a riconoscere che l'esperienza non consistesse esclusivamente negli elementi sensibili, ma si estendesse eziandio a cose intelligibili, esercitandosi sugli uni e sugli altri il nostro intelletto con uguale autorità (imperocchè egli è al tutto evidente che quelle forme ed i loro rispetti non sono assunti pel senso, ma per la mente), e ciò avrebbe contraddetta la perpetua sua negazione della intuizione intelligibile. Se, al contrario, egli avesse rifiutato di connumerare tra gli oggetti dell'esperienza i concetti dell'intelletto e le leggi che gli determinano, ogni considerazione che ad essi riguardasse (le cose del senso oltrepassando) sarebbe stata da lui inibita al nostro intendimento; e che sarebbe allora avvenuto degli oggetti i più essenziali, ed alla volta i più ovvii, del nostro pensiero? e finalmente come avrebbe il nostro filosofo proposte le argomentazioni della propria dottrina? Conseguentemente, ed anche prospettando le cose dalla propria di lui mira, siamo in diritto di rifiutare la restrizione per la quale egli ha voluto rinchiudere nella sfera dell'esperienza sensibile ogni esercizio delle facoltà razionali, senza ch'egli avesse determinato in verun modo le condizioni ed i limiti della esperienza medesima.

CAPO XV.

DELLA RAGIONE PRATICA

§ 1. — *Della disgiunzione delle Verità speculative ed operative.*

Disvelti a pezzi a pezzi i fondamenti della umana cognizione, Kant venne a professare che riguardo alle più alte quistioni della Metafisica, a quelle che maggiormente importano alla coscienza, non possa la Ragione produrre che concetti ingannevoli e contradditorie proposizioni; nè hassi a porre in dimenticanza aver egli, con ogni sforzo di argomentazione, procurato di dinegare alla volta e la Realtà della Persona umana, e quella della Persona divina. Dopo tante e sì gravi negazioni egli è spettacolo assai strano il vedere il nostro filosofo intraprendere di rilevare le ammucchiate rovine, tentando di restaurare, in ciò che ha rispetto alla pratica, l'edifizio da lui abbattuto riguardo alla speculazione.

Ad ottenere tale restaurazione egli ha stimato poter dare per i medesimi problemi soluzioni del tutto diverse, col recidere in due parti la Ragione, e col far accettare dalla nostra mente, quale ragione pratica, i principii da lei respinti qual ragione speculativa. E con ciò la Ragione,

proclamata impotente e fallace rispetto agli oggetti della speculazione, si trova ad un tratto investita, in quanto spetta alla pratica, della potenza d'imporre alla volontà leggi imperative ed assolute, e perfino di deferirne la sanzione a quell'Ente supremo e necessario, di cui è negata speculativamente l'effettiva esistenza.

Giusta quella stranissima dottrina, quando lo spirito umano considera le cose in sè stesse, e nella più alta loro generalità, non ritrova a rimpetto niun elemento sussistente e reale; quando, al contrario, egli viene ad introdurre nella sua considerazione un elemento particolare, (quali sono, rispetto alla total cognizione, le determinazioni della volontà), egli afferma con sovrana autorità quegli stessi principii ch' egli deve rigettare allorchè gli occorrono con tutta la loro estensione; ed allora, in forza di una intrinseca energia, proclama legittimamente, da sè, leggi segnate col carattere della necessità, la cui esecuzione è lasciata dall' uomo alla Onnipotenza divina!

Allorquando l' uomo intraprende con pacata meditazione lo studio della dottrina di Kant, e che, scorse le pagine della *Critica della Ragione pura*, egli passa alla *Critica della Ragione pratica*, può, con qualche buon volere, porsi coll'autore di quei bei libri ad una duplice mira, e seguitandone le conclusioni contradditorie come se fossero trattati in essi due oggetti affatto dissimili, egli non si adonta per quella doppia e contraria esposizione, anzi l'accoglie come un metodo particolare di dimostrazione; quindi, piegandosi ai sottili ragionamenti dell'autore, può lasciarlo senza protesta elevare un muro insuperabile tra la speculazione e la pratica, considerandole amendue quali territorii indi-

pendenti, sottoposti a legislazioni diverse. Viene per lo più accettato in tal guisa dal leggitore l'offertogli dualismo; non gli accorda, al certo, la piena acquiescenza, però non si solleva contr'esso, ed acconsente talvolta ad approvarne l'ingegnosa combinazione. Pertanto egli si avvede ben tosto che trovasi rimpetto ad uno dei maggiori eccessi dello spirito sofistico, ed allora sorge la sua coscienza protestando contro questa biforcazione dell'unità dell'animo umano, per la quale sono imposte alla ragione leggi dissenzienti, secondo ch'ella si dirige sulle cose della speculazione, o sovra quelle della pratica; secondo ch'ella considera il *Vero* od il *Giusto*. Non può l'uomo accettare che la mente respinga e riceva alternamente le medesime proposizioni, quando le considera in un modo più o meno generale, mentre vi applica l'istessa potenza intellettiva, esercitata in forza delle medesime invariabili leggi. Laondo respinge la mente quella ingente contraddizione, ove apertamente dimostrasi l'infallibil segno dell'aberrazione sofistica, ed è maggiormente confermata la piena sua credenza nella inseparabilità delle nozioni del Vero e del Giusto, le quali sotto due aspetti offrono un Obbietto medesimo, perchè LA VERITÀ È LA COGNIZIONE DELLA GIUSTIZIA, SICCOME LA GIUSTIZIA È LA PRATICA DELLA VERITÀ.

Non sembrerà fuor di proposito a quest'occasione il seguente ricordo.

Abbiamo veduto, ai nostri tempi, prodursi in Francia con singolar clamore una scuola teologica che dinegava all'uomo ogni possibilità di attingere alla verità pegli sforzi della ragione, e che dopo aver proposto dovere la mente umana, alle proprie forze abbandonata, precipitare di necessità in un assoluto scetticismo, mostrava esser pur

d'uopo schivare ad ogni patto l'universal rovina, infallibile conseguenza dello scioglimento di ogni legame morale e sociale, nè altro scampo rimanere in un tanto pericolo, se non di ricorrere alle tradizioni della Chiesa, la quale sola poteva offrire allo spirito umano un sicuro ricovero dove l'autorità e la disciplina chetassero le smanie distruggitrici, mentre la stretta osservanza di pratiche tradizionali procurerebbe ai popoli profonda e durevole quiete, in compenso della piena ed assoluta obbedienza. Cotal dottrina razionalmente scettica, e praticamente servile, le cui massime assiduamente propagate hanno avuto di poi la peggiore influenza, non lascia di offrire molta analogia coi principii professati da Kant.

Dalle due parti sono parimente arguite e l'incompetenza della ragione rispetto alle verità speculative, e la necessità di assicurare l'esercizio della vita pratica per qualsivoglia regola d'indiscussa autorità; e da entrambe è posto in eguale dimenticanza il Verbo divino, universale illuminatore delle menti umane.

Pertanto la dottrina morale del nostro filosofo riportò universali encomii, nè puossi disconoscere la purezza e la nobiltà delle massime proposte. Ma, al sentir nostro, debbono in ben altra guisa esserne giudicati i fondamentali principii; e chi attentamente gli considera, vi ritrova lo spirito generale del Kantiano sistema. Vediamo in prima la ragione proclamare le leggi morali per proprio impulso, senza esser mossa da nessun causale principio, e queste leggi prive di autorità e di sanzione presentano necessariamente un carattere irrazionale ed arbitrario.

E donde riceverebbe l'umana ragione quel potere legislativo? Quale è la sorgente comune di quelle leggi? E se

desse non provengono che da forze particolari e diverse, come attribuir loro un'autorità generale, valevole per tutti gli esseri ragionevoli? Quella sorgente universale della Legge morale, la quale sfugge alle fantasticherie dell'Idealismo, dove rinvenirla se non in Dio, e nella sua infallibile Giustizia?

Adunque, a nostra sentenza, i principii dell'Etica di Kant non si discostano punto da quelli della sua Ideologia. La sua Ragione pratica genera da sè le sue leggi, siccome abbiam veduto la sensibilità e l'intelletto produrre da sè le loro forme e le loro categorie, ed il Dio a cui incombe l'incarico di distribuire le pene ed i premii, non è al certo il Dio vivente, la cui intelligenza suprema illumina la nostra mente, la cui giustizia risuona nel nostro petto, e verso il quale tutto il genere umano s'innalza collo slancio dell'amore chiamandolo PADRE; egli è quell'ipotetica Deità, consentita da Kant quale argomento di soddisfazione e di speranza, quale finalmente venne da lui rappresentata nella sua Dialettica trascendente, cioè qual concezione ipotetica degna di riguardo, atta a soddisfare ad alcuni bisogni della natura umana, e contro la quale la Critica filosofica non è in grado di produrre una perentoria esclusione.

Accordansi la teoria morale e la teoria speculativa di Kant nel respingere l'intuizione spirituale ed intelligibile, e questa negazione, vizio radicale della sua filosofia, gli ha tolto ogni mezzo di appoggiare i precetti pratici ad un saldo teorico fondamento. Venutagli meno una tal base, e volendo pertanto stabilire una dottrina morale, ed isfuggire alle conseguenze della sua Critica distruggitrice, egli fu condotto a proporre quell'inconce-

pibile diramazione della Ragione in due facoltà contrastanti, disconoscendo in tal guisa l'unità necessaria dell'umana cognizione, e l'invincibile bisogno della mente di far concordare di continuo la pratica e la teorica, i dogmi speculativi assunti dalla Ragione, ed i precetti ai quali ubbidisce la Volontà.

§ 2. — *Della Legge morale e del suo fondamento.*

Non imprenderemo ad esaminare i precetti dell'Etica di Kant, esposti in libri gravissimi e di molto interesse, e crediamo aver dimostrato altresì che dessi posano sovra principii del tutto inaccettabili.

Queste alte quistioni ci riportano naturalmente alla dottrina degli Stoici, monumento imperituro della sapienza antica. La grande scuola stoica, onore perpetuo del genere umano, comprendeva la sua dottrina morale in questo precetto (tante volte ripetuto nelle pagine ammirabili di Seneca e del divino Marc'Aurelio): NATURAM SEQUERE! DEUM SEQUERE! *Segui la Natura! Segui Iddio!*

Naturam sequere, segui la Natura, ciò vale a dire obbedisci a Dio. Esprimono queste parole che le leggi morali costituiscono la propria *natura* dell'uomo, in quanto essere razionale, e corrispondono colla *natura* propria delle cose, manifestazione visibile del loro autore divino. Queste leggi sono proposte come quell'assoluta condizione della vita spirituale e sociale, che infonde nell'uomo il carattere di Ente partecipe della Società razionale, della Società della VERITÀ e della GIUSTIZIA (*Societas Veri et Æqui*, secondo la formola del nostro Vico).

Raccomandando all'uomo di seguire la Natura, gli si dice volere le leggi morali una volontaria adesione ed un movimento *attivo* dell'animo. Per libero e spontaneo consenso egli si congiunge colla Società degli Enti razionali, e ne accetta la legislazione e la disciplina. Rifiutando o cessando di aderire a quella società, l'uomo rinunzia alla sua natura razionale, relegandosi di piena volontà nella torma degli esseri irragionevoli, pei quali spariscono le leggi della Ragione e della Libertà, per dar luogo a quelle della Forza e della Necessità.

Le leggi morali sono l'espressione delle condizioni necessarie della conservazione e dello sviluppo della vita razionale; desse governano l'esercizio della nostra volontà, siccome le leggi dell'intelletto dirigono il nostro pensiero, e le leggi fisiche reggono la vita corporale. Debbono quelle leggi essere da noi tenute nella loro universalità qual manifestazione della sapienza divina; ed esse REVELANO le condizioni no essarie dell'esistenza umana, in ogni esercizio della sua attività e fisica e razionale.

Le leggi proprio della nostra vita razionalo determinano la concordanza delle deliberazioni della nostra volontà, ed in forza di quelle leggi gli atti particolari che spettano alla nostra propria persona tra sè armonicamente concordando, corrispondono parimente con quelli che hanno rispetto ai diversi circoli della nostra vita sociale. Desse vogliono cho in cadauno di quei circoli, qualunque ne sia l'estensione, sussista nello operazioni una perfetta coerenza, e che tutte si rivolgano ad un fine medesimo, alla reale effezione di un Tipo ideale di Ordine e di Giustizia. Coll'effezione di quell'Ordine, col perpetuo e fervente desiderio di praticare quella Giustizia, ottiene l'uomo la pienezza

della vita razionale, il cui completo esercizio infonde nell'animo uno stabile sentimento di pace e di felicità. Allorquando egli conturba quell'Ordine, e distorna lo sguardo del Lume direttore della Giustizia, viene a riporsi da sè stesso in condizioni anormali, le quali infallibilmente lo sottopongono ad angoscie tanto più dolorose, quanto egli avrà maggiormente trasgredito quell'Ordine, e più si sarà discostato dalla via della Giustizia. Imperocchè la legge dell'Ordine contiene in sè stessa la sua indeclinabile sanzione, e nel suo proprio ed essenziale principio stanno assolutamente riposte le sue promesse e le sue minaccie, i suoi premii ed i suoi gastighi.

Adunque falsamente si appone colui che considera le soddisfazioni materiali ed esteriori, come un naturale compenso delle opere virtuose, il quale debba ad esse necessariamente corrispondere. Pertanto, ed anche a quell'angustissimo prospetto riguardando, tutto ci dimostra non poter ottenersi in modo saldo e durevole i materiali vantaggi, nè migliorarsi le fisiche condizioni degli umani consorzi, se non per la stretta osservanza delle leggi della moralità e della giustizia, che può sola procurare a ciascuno il concorso di tutti, per utilizzare a pro di tutti le forze della natura, e ripartire sovra un cerchio ognora più esteso le vicende favorevoli o dannose della fisica esistenza. Le ricompense puramente materiali promesse agli Ebrei dalle loro tradizioni religiose, potevano dunque essere a buon dritto considerate qual naturale conseguenza della perfetta ubbidienza di quel popolo ai precetti che determinavano, secondo la giustizia, le loro reciproche relazioni rispetto alla vita materiale. E del pari gli economici dissidii che tanto travagliano al presente le nostre

società, accusano nel vivere sociale un perturbamento gravissimo: IBI NON VERE VIVITUR, giusta il motto di Terenzio, non si vive di vera vita, della vita razionale ed umana, colà dove più non sussiste il sentimento dei reciproci doveri, e dove sono poste in non cale le rispettive condizioni dell'autorità e dell'ubbidienza, le quali non si ottengono che per l'equa applicazione dei principii dell'Ordine e della Giustizia.

Laonde non debbono esser protratte ad un'ulteriore esistenza, della quale sono indeterminabili le condizioni, le conseguenze liete o minaccevoli della presente nostra vita morale. Un immediato, irremissibil castigo accompagna di necessità ogn'infrazione dell'Ordine, mentre una vita percorsa nelle vie della Giustizia e della Carità contiene essenzialmente in sè stessa il termine finale dei più alti suoi desiderii.

I perpetui lamenti sulla prosperità dei malvagi ed i patimenti dei giusti riposano sopra un doppio errore. Viene, da un lato, posto in obblio, non essere la vita umana ristretta nelle condizioni dell'esistenza presente, le quali non sono che uno stadio più o meno penosamente percorso di un viaggio indefinito. Dall'altro, sono rappresentate sotto forma esteriore e materiale le ricompense, premio di una vita virtuosa, e le pene, conseguenza delle operazioni sregolate e perverse; mentre che quei castighi e quei premii debbono considerarsi come inerenti all'Ordine morale medesimo, e come al tutto dependenti dall'azione propria degli uomini, i quali si fanno da sè e sull'istessa loro persona i ministri inesorabili della Giustizia divina. La parabola di Giobbe vuole essere profondamente meditata: gli dicono con crudele insistenza gli

amici dovere le calamità che lo hanno affranto, essere giusta punizione delle sue colpe, ed il santo Patriarca esclama dolorosamente: *amici mei immisericordes facti sunt!* e si rivolge confidente alla Giustizia divina.

Queste considerazioni, intese in forma generale, ci riportano all'alta quistione della finalità delle opere divine. Ricorre l'uomo ad empie e temerarie fantasie quando vuole rinchiudere nello stato presente delle cose, e nei limiti della corta nostra esperienza, le manifestazioni della Potenza creatrice; imperocchè quelle manifestazioni eccedono infinitamente la portata della nostra mente, e l'estensione delle nostre attuali rappresentazioni. Gli attributi divini si presentano necessariamente al nostro pensiero con un carattere di assoluta perfezione, e da ciò consegue dover l'uomo tener per fermo che le opere d'Iddio, nella loro universalità e nelle loro particolarità, hanno una Finalità suprema, degna della sapienza e della giustizia del loro Autore divino; ma ella è cosa empia ed assurda il voler determinare quella finalità, col proporzionarla ai limiti del nostro intelletto, rinserrando nella strettissima sfera dell'effimera nostra esperienza l'eterna espansione dell'Essenza divina.

Le speculazioni recenti della scienza sembrano aver mostrato esservi negli esseri organizzati delle forze latenti, degli organi abbozzati che non ottengono il loro sviluppo nelle condizioni attuali della loro esistenza. Gli spiriti superficiali e disattenti si fondano su quelle osservazioni per concluderne che non vi ha verun consiglio finale nella creazione, mentre che dovrebbero solamente rigettare le arbitrarie determinazioni attribuite a quella finalità da un dogmatismo audace ed ignaro, il quale rinchiude l'infinità

della potenza vitale nello stato presente dell'esistenza, dove producesi solamente una parte appena accorgibile del pieno sviluppo di tutte le ricchezze della creazione. Laonde quelle scientifiche investigazioni, ben lungi dal contraddire la finalità delle opere divine, vengono, al contrario, ad allargarne i limiti, col porgerci nuove prove dell'infinità della forza creatrice, in quelle potenze latenti (avanzi di una espansione precedente, od indizii di una espansione ulteriore), le quali per successive trasformazioni debbono prodursi in un tempo indefinito.

Nè possiamo nell'ordine morale determinare tampoco quella finalità provvidenziale, la quale abbraccia tutte le condizioni presenti e future dell'umana esistenza, e di cui dobbiamo aspettare con piena fiducia i successivi sviluppi. Teniamo tuttavia per certo, che ogni infrazione dell'Ordine porta seco un pronto ed inevitabile castigo; che in mezzo alle nostre avversità abbiamo ad accettare con tutta reverenza i decreti della Provvidenza divina; e che in qualsiasi occorrenza dobbiamo elevarci con sicurezza verso l'Ente infinito, la cui sapienza si manifesta in un Ordine supremo dove non possono regnare senonchè una perfetta Giustizia ed una inesauribile Misericordia.

§ 3. — *Conclusione dell'Etica di Kant.*

Quell'Ordine e quella Giustizia, fondamento della Vita Razionale, non sono, come vuole Kant, meri concetti prodotti dalle arbitrarie combinazioni del pensiero. Sono dessi Realtà viventi la cui intima sostanza si fa a noi palese per esteriori espressioni, cui possiamo assumere ed osser-

vare in un modo scientifico e positivamente osservabile, tanto nelle manifestazioni della nostra vita particolare, quanto nelle effezioni della nostra vita sociale.

I nostri pensieri e le nostre operazioni si presentano all'osservazione come tendenti ognora a coordinarsi sotto l'influenza di un'idea direttrice immateriale, ed il perpetuo sforzo del nostro spirito e della nostra volontà per produrre siffatto ordinamento in tutte le sfere della nostra attività, si dimostra di continuo per fatti esteriori innumerevoli, che facilmente si prestano ad una esatta osservazione. Gli apologhi ed i precetti trasmessi d'età in età dalle successive generazioni, i canti dei poeti, le tradizioni religiose, i politici istituti, le legislazioni, le opere dell'arte e dell'ingegno, i tempii, le tombe, i lavori dell'industria, tutto ci dimostra l'assiduo conato dell'attività umana per stabilire quell'Ordine, e per determinare, giusta i varii gradi della coltura dei popoli, le espressioni più o meno perfette del sentimento delle cose immateriali, il quale vive nelle umane coscienze.

Le facoltà umane, non potremo ripeterlo a sufficienza, vogliono essere studiate nelle loro manifestazioni esteriori, dove si producono nella loro realtà. L'uomo giunge a conclusioni paradossali quando vuole assumerle in sè stesse direttamente, per via di combinazioni logiche, nelle quali, per quanto ne sieno complicati i rigiri, altra cosa non si rinviene se non il pensiero che le ha inizialmente promosse. I Cartesiani (molto più recisamente che il loro eccellente maestro) partendo da una definizione del pensiero, sono venuti a dinegare alle bestie ogni sensibilità; che direbbero oggidì i naturalisti, se qualcheduno volesse determinare le facoltà degli animali, non dietro la precisa

osservazione delle condizioni vitali e delle abitudini di essi, ma bensì secondo le conclusioni della psicologia cartesiana? Ragionano però in cotal guisa gl'ideologhi, ed in tal guisa han ragionato Kant ed i suoi seguaci.

Porremo fine al nostro esame coll'allegare un luogo della *Metodologia trascendente* del nostro filosofo, idoneo, a nostra sentenza, a ben caratterizzare lo spirito della sua dottrina.

« Quando la Ragione pratica ha raggiunto quel punto » supremo, voglio dire il concetto di un Ente primario ed » unico, ella non ha il diritto di considerarsi come innalza- » tasi al disopra di tutte le condizioni empiriche della sua » applicazione, e di essere pervenuta alla cognizione di » nuovi oggetti, cioè di partire da quel concetto, e deri- » vare da esso le leggi morali. Nel fatto, *è precisamente* » *la necessità pratica interna di quelle leggi, che ci ha* » *condotti a* SUPPORRE *una Causa sussistente da sè,* » *cioè un savio regolatore del mondo, per dare a quelle* » *leggi il loro effetto; e, per conseguenza, non pos-* » *siamo perciò considerarle quali contingenti, e quali* » *derivate da una semplice volontà,* SOPRATUTTO DI UNA » VOLONTÀ DI CUI NON AVREMMO VERUN CONCETTO, SE NON » CE LA FOSSIMO FIGURATA DIETRO QUELLE LEGGI. Per quanto » sia lontano il punto ove la Ragione pratica abbia diritto » di condurci, non avremo le nostre azioni per obbliga- » torie, in quanto sieno comandamenti divini, ma le con- » sidereremo per comandamenti divini perchè vi siamo » internamente obbligati. »

Le surriferite parole esprimono esattamente le idee di Kant, rispetto alla Divinità, ed alla dottrina morale. Vi si scorge ad evidenza che i principii da lui proposti ri-

guardo alla Ragione pratica, in nulla si discostano dalle sue conclusioni speculative. Iddio rimane sempre per Kant una SUPPOSIZIONE immaginata per appagare i pratici bisogni dell'uomo. Non è la Ragione divina quella che impone alla Ragione umana le leggi necessarie, sono i concetti della Ragione umana che conducono a figurarci non un Creatore, ma solamente un Remuneratore supremo! Queste leggi hanno un carattere di *necessità*, perchè emanano dalla umana Ragione; desse sarebbero *contingenti*, se venissero dalla sapienza divina! La loro autorità non deriva dal loro carattere di comandamenti d'Iddio, dalla Ragione assoluta e suprema; dessa deriva dalla nostra Ragione, la quale imprime ad essi la nota di assoluti comandamenti!

L'orgoglio sofistico non ha giammai con maggior audacia contrastato agl'impulsi della coscienza umana, nè mai egli è giunto a più repugnanti ed inumane conclusioni!

FINE.

INDICE.

CAPO VIII — DELLA RAGIONE.

CAPO IX — DISCUSSIONE CONTRADDITORIA DEI PROBLEMI METAFISICI.

CAPO X — DELLE IDEE COSMOLOGICHE E DELL'ANTINOMIE DELLA RAGIONE PURA

CAPO XI — DELLE ANTINOMIE DELLA RAGIONE PURA.

CAPO XII — DELLE DUE ULTIME ANTINOMIE.

CAPO XIII — DEI FONDAMENTI DELLA TEOLOGIA NATURALE.

CAPO XIV — DISCUSSIONE DEL PROBLEMA TEOLOGICO.

CAPO XV — DELLA RAGIONE PRATICA.











